

Francisco Manuel Machado da Rosa da Silva Freire

**Narrativas *naṣrānī*-s entre os *bidān* do sudoeste da
Mauritânia: a viagem europeia e suas reconfigurações tribais**



Tese de DOUTORAMENTO EM ANTROPOLOGIA

Sob a orientação da Professora Doutora MARIA CARDEIRA DA SILVA

UNIVERSIDADE NOVA DE LISBOA

F.C.S.H.

2008

INTRODUÇÃO

O ocidente sahariano e a memória das tribos	7
A <i>qabīla</i> como idioma antropológico	18
Resumo	28

I. UMA HISTÓRIA SOCIAL DO OCIDENTE SAHARIANO (ARGUIM 1549)

1. A costa sahariana em 1549: uma visão portuguesa desde Arguim	33
1.1 Cristovão Valle de Rosales e o “senhor dos narziguas”	38
2. Quem são os “Narziguas”?	46
3. Quem são os “Ludea”?	50
3.1 Narziguas e Ludea, elementos fundacionais da sociedade <i>bidān</i> (do sudoeste)	54
3.2 Valentim Fernandes e os “ <i>ziguis</i> ” adrarianos	57
4. A arabidade segundo os Oulād Rizg	64
5. Os Taghrijant: “herdeiros dos bravos guerreiros Nīerzig (narrativas de liderança 1)	74
5.1 Como se tribalizam os Taghrijant (e os Narziguas)	88
5.2 As tribos têm vizinhos: como se arabizam os Nīerzig	101
5.3 Uma versão emiral “árabe”	110
5.4 Reivindicações atlânticas	115
5.5 Quem são os Oulād ‘Abd al-Ouahad?	118
6. Possibilidades narrativas no sudoeste da Mauritânia, a partilha da filiação	122

II. A DEFINIÇÃO CONTEMPORÂNEA DO ENCONTRO ATLÂNTICO

1. Os Ahl Bouhoubeini: uma história atlântica (narrativas de liderança 2)	129
1.1 Do século XI ao século XX	135
1.2 O conhecimento de Arguim (quinhentos anos depois)	144
2. Idaualhājj de Trarza: o comércio atlântico como referente estatutário (narrativas de liderança 3)	157
2.1 Uma rede comercial (e identitária) “global”	169
2.2 Os Idaualhājj e Paul Marty, a (curta) história de uma velha tribo	175
3. Os Oulād Bāba Ahmad: “uma tribo de portas abertas” (narrativas de liderança 4)	178
3.1 Bāba Ahmad e a reconfiguração política dos “marabutos” do sudoeste da Mauritânia	197
4. O labirinto naṣrānī	208
4.1 Os BuTo e as representações adrarianas da “ <i>naṣraniedade</i> ”	210
4.2 Os Oulād Boukhorss e o fim da complexidade filiatória	222

III. HEMEILA, A *QABĪLA* E OS SEUS *NAÇRĀNĪ-S*

1. Políticas genealógicas na descendência de Najib Ould Xams al-Din	236
1.1 Maham Ould Elemin Ould Najib, “um homem sem qualidades”	239
1.2 ‘Aguiga meen Barmi, “ <i>ia naçrānīa</i> ”	245
1.3 A geografia de um nome	248
2.1 Os casamentos de Hemeila, a “regra” e suas reconfigurações	258
2.2 Os limites tribais do “casamento político”	265
2.3 Um cemitério na Guibla	271
3. O “tradutor” como ordem estatutária/o antropólogo como referente genealógico	277
4. Hemeila reencontrada pelos Oulād Sidi al-Vālli	283

CONCLUSÕES

O encontro atlântico e os diferentes mecanismos de reconfiguração tribal	286
--	-----

BIBLIOGRAFIA

Referências/Mauritânia	296
Referências/História	304
Referências gerais/antropologia	308
Índice remissivo	318

ILUSTRAÇÃO I. MAPA DA REGIÃO DE TRARZA	50
ILUSTRAÇÃO II. DESCENDÊNCIA DE HASSAN..	52
ILUSTRAÇÃO III. ACTUAL PROPOSTA DA DISPOSIÇÃO FRACCIONAL DA “TRIBO” TAGHRIJANT	76
ILUSTRAÇÃO IV. <i>KHAIMA</i> AHL BARIKALLAH	80
ILUSTRAÇÃO V. SIDI AL-HAMDI, O ÚLTIMO “EMIR” TAGHRIJANT.	91
ILUSTRAÇÃO VI. APLICAÇÃO DO <i>NĀR</i> (BOUMBRY/TRARZA 2005).....	105
ILUSTRAÇÃO VII. TERRITÓRIOS SOCIAIS AHL BOUHOUBEINI	138
ILUSTRAÇÃO VIII. TIN IEJA	145
ILUSTRAÇÃO IX. BAGUEND, ACAMPAMENTO AHL BOUHOUBEINI	151
ILUSTRAÇÃO X. BAIBÍA OULD BOUHOUBEINI	153
ILUSTRAÇÃO XI. ELMAMI OULD HADRAMI (NUEICH)	154
ILUSTRAÇÃO XII . AHMAD OULD SIDI MOHAMED	163
ILUSTRAÇÃO XIII. GENEALOGIA DOS IDAUALHĀJ DE TRARZA (EXTRACTO).	168
ILUSTRAÇÃO XIV. “FLORESTA” DE GOMA	176
ILUSTRAÇÃO XV. DEDDAH OULD MOHAMED LEMIN	184
ILUSTRAÇÃO XVI. FRACCIONAMENTO DOS OULĀD BĀBA AHMAD.....	192
ILUSTRAÇÃO XVII. FRACÇÕES AFILIADAS A BĀBA AHMAD.	195
ILUSTRAÇÃO XVIII. CHEFIA TRIBAL TAĪZIGGA E DESCENDÊNCIA DE BUSS.	217
ILUSTRAÇÃO XIX. MARIAM AMARCHEIN	219
ILUSTRAÇÃO XX. AICHA MINT MOHAMED OULD ABDELMALIK OULD BUTo	221
ILUSTRAÇÃO XXI. <i>KHAIMA</i> -S BUTo.	222
ILUSTRAÇÃO XXII. CEMITÉRIO DE TINDALAH	267
ILUSTRAÇÃO XXIII. “HEMEILA I MAHAM (I)BN ELEMİN (I)BN NAJIB”.....	270
ILUSTRAÇÃO XXIV. EXTRACTO DA GENEALOGIA DOS IDAUALHĀJ DE TRARZA	272
ILUSTRAÇÃO XXV. POSSIBILIDADES MATRIMONIAIS DE HEMEILA.....	279
ILUSTRAÇÃO XXVI. OULĀD SIDI AL-VĀLLI	281
O DESENHO DE CAPA ASSIM COMO OS QUE ASSINALAM O INÍCIO DE CADA CAPÍTULO SÃO DA AUTORIA DE FRANCISCO FREIRE.	

Tabela de transliteração do árabe

<i>a</i> []	<i>z</i> []	<i>q</i> []
<i>b</i> []	<i>s</i> []	<i>K</i> []
<i>t</i> []	<i>x</i> []	<i>l</i> []
<i>th</i> []	<i>ç</i> []	<i>m</i> []
<i>j</i> []	<i>D</i> []	<i>n</i> []
<i>h</i> []	<i>T</i> []	<i>H</i> []
<i>kh</i> []	<i>Z</i> []	<i>u</i> []
<i>d</i> []	<i>'</i> []	<i>i</i> []
<i>dh</i> []	<i>gh</i> []	
<i>r</i> []	<i>f</i> []	

Aplica-se neste trabalho o método de transliteração simplificada do árabe para a língua portuguesa proposto por José Pedro Machado (*Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*).

As vogais longas serão acentuadas como *ī*, *ū*, *ā*. A este alfabeto são ainda acrescentados a fricativa (*v*), o fonema (*g*) e a vogal (*e*), aproximando-nos do dialecto árabe *hassānīa* materno à população *bidān*,

Os plurais, para facilidade de leitura, serão simplificados acrescentando (*-s*), como em *naçrānī*, pl. *naçrānī-s*.

Agradeço o fundamental apoio concedido a este projecto pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (POCI 2010, BD 18668/2004), sem o qual este não se realizaria.

Agradeço sem limites à Professora Mia. Ainda o entusiasmo do Professor José da Silva Horta e a paciência e generosidade de Abdel Wedoud Ould Cheikh.

Em Nouakchott, aos amigos Mohamed Ould Sidi, Mahmuden (Fatu, Meimuna, Mariam e suas tias respectivas) e Yahya, sem os quais esta viagem não teria encontrado porto. Ainda à Neya, ao M'rabit e Mariam. À imensa generosidade do Arbi, Bubacar, Issa... Ao Abdellahi Koulibali, pelo melhor chá, mas não só. Ao Mohamed Rachad, também pelo futebol ao Domingo. À disponibilidade e simpatia de tantos entre os Ahl Bouhoubeini, Idaualhāj, Oulād Bāba Ahmad (ao Hameiada, claro!) e BuTo. Agradeço ainda a Mohamed Ould Mawlud Ould Daddah (e Sarah), entre Adis Abeba, Londres e 'Ayn Slama (e pelos cem anos de espera). A todos os amigos em Taguilalet, os melhores e piores marabutos. Ao António Araújo, Nouakchott. Ainda à minha Cooperação Espanhola: Ramon, Umu (Rosa e Aminata), José Xavier, Jordi Galbé, Mercedes, Raul. Do outro lado do deserto, aos que desceram ou subiram no carro branco (com a preciosa colaboração de Azedine Karra deste Al-Jadida): Xu, Joca, Luís Conceição, João Nuno, Rita e Miguel, Filipa e João. E aos que ficaram: André, Bruno, João Brilhante e Patrícia, Clara Rowland e Marco Lisi.

Aos que não se imagina fazer esta viagem sem eles,

O Dimas e a Fátima, sem limites na sua generosidade. Os meninos grandes que apareceram de repente, Manuel e António. À mãe, Hemeila do Lumiar.

Introdução

O ocidente sahariano e a memória das tribos

Este projecto apresenta e discute uma recolha de tradições orais da população *bidān* do sudoeste da República Islâmica da Mauritânia (RIM), nas quais se define o encontro inicial entre populações saharianas e “Europeus” (*naṣrānī-s*). O trabalho realizado sobre estes materiais possibilita uma reflexão sobre os processos de reconfiguração dos idiomas tribais, fundamentais nesta população sahariana e igualmente significativos para a antropologia.

A requalificação das memórias dos primeiros encontros com europeus remete, neste caso, para um período histórico coincidente com a implantação das tribos Banī Hassān no sudoeste do Sahara (século XVI), possibilitando conjugar os dados relativos aos contactos estabelecidos com europeus, com a definição fundacional da actual sociedade *bidān*.

As tradições orais que recolhi, qualificadas como operações de inscrição memorial, logo se provaram também como quadros retóricos que deviam defender o enquadramento e definição estatutária dos grupos, e que, globalmente, os projectavam na ordem tribal reconhecida até hoje. Os quadros narrativos expressos, muito embora respeitem sobretudo os séculos XVI e XVII (por vezes remetendo ainda para o século XII Almorávida), servem, privilegiadamente, o posicionamento contemporâneo dos grupos enquanto estruturas tribalizadas. Procurei assim desencerrar os reflexos do encontro atlântico de há cinco

séculos atrás através da análise dos seus modelos de reprodução (associados a idiomas tribais), de inscrição genealógica, e, globalmente, enquadrando as narrativas recolhidas como discursos de legitimação identitária.

Os materiais aqui trabalhados estão significativamente associados a tradições orais de grupos de estatuto marabútico (*zuāia*) da região de Trarza (sudoeste da actual RIM), as populações onde encontrei um mais vivo trabalho de reconstrução narrativa quanto a este tema. A “gesta guerreira” que tantas vezes define a história da região (NORRIS 1986) está – de forma consciente – praticamente ausente deste texto. As narrativas sobre as quais reflecto, ainda que inevitavelmente conjugando-se com a “arabidade” (como veremos), traçam ordenamentos identitários e estatutários, que não as permanentes razias, consolidadas sobre uma cronologia mórbida em que apenas se contabilizam vítimas. Um trabalho centrado nas comunidades *hassān*, na própria região de Trarza, provaria, sem dúvida, a operacionalidade de outros mecanismos de consolidação identitária, outros modelos de representação histórica ou enquadramento social, que não os que aqui privilegiadamente debato.

Um dos sentidos da qualidade procurada nos trabalhos centrados na população *bidān*, e quanto ao Sahara, em geral, prende-se com a necessidade de “desencapsular” a região de leituras que a continuem a descrever isoladamente: “perdida” entre o Norte de África, a África sub-sahariana (“África negra”, ou *Bilād al-Sūdān*) e uma eminente associação ideológica com a Árábia profética (que aparentemente continua a definir as suas estruturas tribais). Quer pensando em tradições historiográficas, quer sobre movimentos contemporâneos, deve considerar-se a integração deste território num plano alargado (a Norte, a Sul e Este), interligando diferentes culturas e sociedades num processo histórico

sincrónico (Ghana, Almorávidas [FARIAS 1968], Mali [LEVTZION 1973], Songhai [ROUCH 1989], “Europeus”, Marrocos [MAUNY 1949, ABITBOL 1986], referindo-me apenas a algumas das estruturas sociais politicamente mais complexas que se relacionaram com esta região desde o século X).

Procurei assim “desessencializar” as tradições *bidān* de uma ordem narrativa que me parecia excessivamente linear, declarada apenas em dois momentos: o antes e o depois da “conquista” Banī Hassān. O destaque que atribuí aos contactos estabelecidos com europeus prendia-se com a possibilidade de complexificar os debates fundacionais geralmente reiterados, que tratam o envolvimento europeu na região (nos períodos pré-coloniais), como histórica e socialmente quase insignificantes, mas que este trabalho procura reavaliar.

É este sentido que me parece validar os materiais e temas aqui desenvolvidos. Isto é, procurando integrar dados geralmente marcados como exógenos (a relação com personagens europeias, neste caso) sobre uma população essencializada quase sempre sobre uma estrita “arabidade.” É também nesta medida que serão confrontados os idiomas tribais, revistos num primeiro momento à luz das estruturas “clássicas” da disciplina antropológica, e posteriormente reconsiderados sobre os materiais aqui discutidos (tradição oral, incorporação pertinente de temas “exógenos” nos discursos tribais, ou a presença do Estado).

Introduzo este texto através da análise de uma carta do comandante e feitor do castelo de Arguim, Cristóvão Valle de Rosalles, enviada desde o litoral saariano ao monarca português em 1549. Este documento remete para algumas das questões fundacionais da sociedade *bidān*, aí posicionadas num momento decisivo da sua história,

servindo também para destacar alguns dos mais pertinentes elementos sociológicos ainda influentes no enquadramento contemporâneo dos *bidān*. Assim, partindo de documentação portuguesa, procuro desencerrar elementos que adiante se mostrarão fundamentais nos processos narrativos de inscrição do encontro entre populações saharianas e personagens europeias. Não trato de reconstruir o percurso histórico que culminará na definição da sociedade *bidān* (bem mais tardio), mas de expor alguns dos mecanismos decisivos na sua definição que se provam ainda operativos nas tradições que inscrevem historicamente os grupos em análise. O grupo denominado de “narziguas” na carta de Valle de Rosales, não é actualmente reconhecido como estrutura tribal, mas é ainda possível encontrar no sudoeste da RIM populações que se reclamam seus descendentes (os Taghrijant, nomeadamente). Os Narziguas não serão mais discutidos ao longo deste texto, mas estarão conceptualmente presentes ao longo de todo ele, na forma precoce, profunda e articulada como se estabeleceram as primeiras relações entre populações saharianas e europeias.

Centrado exclusivamente em contexto *bidān*, interessa expor sinteticamente algumas categorias operatórias consolidadas quanto a esta população, adiante desenvolvidas.

Os *bidān* inscrevem-se como a população de língua materna árabe (dialecto *hassāniya*) compreendida na região onde desde 1960 se implanta a RIM. Trata-se de um universo de quase dois milhões de pessoas (não existem estatísticas rigorosas), incluídas actualmente num projecto estatal no qual desempenham um papel preponderante.¹

¹ A Mauritânia é um país multi-étnico, com significativas comunidades Soninké, Wolof e Halpular'en, prefazendo um total de cerca de três milhões de habitantes segundo os dados disponibilizados pelo Office National de la Statistique/Nouakchott.

Al-Bidān é o nome auto-reconhecido desta população, muito embora em língua francesa e inglesa se utilizem as expressões “*Maure*” e “*Moors*”. A utilização destes termos releva claramente de uma leitura ocidental que, ainda assim, terá sido incorporada, e, aparentemente, aceite. Em português esta aproximação não será (ainda) possível, dada a amplitude com que se utilizam as expressões mouro/mouros, pelo que utilizarei a transliteração portuguesa do termo, *bidān* (etimologicamente um plural de branco, “os brancos”).²

A sociedade *bidān* está tradicionalmente estratificada em diferentes “grupos estatutários” especializados (BAROJA 1990 [1955]; HAMÈS 1969; STEWART 1973; CHEIKH 1985a; VILLASANTE-de BEAUVAIS 1999): *hassān* (“guerreiros”), *zuāia/tolba* (“marabutos”), *m'allam* (“artesãos”), *īggāuen* (“bardos”/“*griots*”), *znāga* (“tributários”), *hrātīn* (“ex-escravos”), ou *'abd* (“escravos”). Esta ordem estatutária hierarquizada (adiante reconsiderada) conjuga-se com uma estrutura horizontal tribalizada, idealizada na filiação a um patriarca comum (CHEIKH 1991; BONTE 1998). É também fundamental assinalar uma partição entre homens livres (“nobres”) e homens (e tribos) de estatuto servil (uma tipologia transversal a toda a área saharo-saheliana e que igualmente se reproduz nas sociedades Tuaregue, Halpullar'en, ou Soninké). A estes eixos centrais ao quadro social

² Existem contudo ambiguidades nesta expressão, que ainda assim não devem impedir que seja utilizada. Em primeiro lugar, pensando na tantas vezes reclamada unidade linguística do grupo, deve questionar-se a presença (cada vez mais rara) de dois núcleos linguísticos que lhe são distintos: *znāga* e *amazigh*. É igualmente fundamental pensar nas sociedades Wolof, Soninké e Halpullar'en (também com línguas próprias) que claramente participaram – e participam ainda – na definição social dos *bidān*. Em terceiro lugar, a utilização da nomenclatura “Mouros”, reconhecida internacionalmente para a população falante de *hassāniya*, facilita, de facto, a inclusão da significativa população negra falante desta língua, contrariamente ao que acontece com a utilização restrita do termo *bidān*, conotado, por vezes, sobretudo com a população dita “moura branca.”

desenvolvido por esta população, deve ainda assinalar-se uma fortíssima implantação do Islão e uma aproximação (expressa a diversos níveis) ao chamado universo “árabe-muçulmano” (muito embora a maior proximidade geográfica com a “África subsahariana”).

A operacionalidade deste modelo estatutário tem vindo a ser questionada por diferentes autores (TAYLOR 2002, CLEAVELAND 2002, VILLASANTE-CERVELLO 2007), que vêem, na sua aproximação mais formalista, um quadro sobretudo ligado ao sudoeste da Mauritânia (a Guibla, região que aqui trabalhamos), e muito menos pertinente quando aplicado a noutras regiões da Mauritânia. A vinculação deste modelo a toda a área cultural *bidān*, e o destaque quase sempre atribuído às tribos de estatuto marabútico, assentará, para estes autores, numa transposição do famoso texto *Schiam al-Zuāia*, no qual o “santo” Al-Yadalī (m. 1753) idealizou a sua visão de um “mundo” *zuāia*. Este texto terá sido adoptado pela escola colonial francesa (e também por muitos investigadores), passando a associar-se dicotomicamente os “bons marabutos berbéres” e os “terríveis guerreiros árabes” (HAMÈS 1979: 384): “Alors que le Nord était le pays de la poudre et des batailles, le Sud était celui de la prière et des études” (LERICHE & HAMIDUN 1948: 462).

A aplicação, cuidada, deste modelo, deverá assim entrecruzar as diferentes ordens estatutárias, uma vez evidenciadas, por exemplo, diversas tribos que alteraram o seu estatuto, ou os inúmeros casamentos inter-estatutários. Deverá também considerar-se a influência das estruturas políticas emirais, implantadas sobre quatro regiões da actual RIM (Trarza, Brakna, Adrar e Tagant) entre nos séculos XVIII e XIX (CHEIKH 1985a, BONTE 1998), na discussão deste modelo.

Utilizarei ao longo deste trabalho a palavra “tribo” como tradução da fundamental expressão *qabīla* (*qabā’il*, no plural). Em antropologia o termo esteve sobretudo ligado à estrutura formal das chamadas “sociedades primitivas”, representando uma ordem “socialmente coerente” (solidária, e associada em contextos árabes e muçulmanos ao termo ‘*aḥabiīa*’), baseada na unificação a um ascendente fundacional que definiria os diferentes laços de parentesco que unem todos os seus membros do grupo (*ouḷād al-‘amm*). Para além desta leitura “orientalista”, a utilização disciplinar do conceito revela uma outra fragilidade: o facto de estruturas absolutamente distintas serem indiferentemente traduzidas por “tribo” em antropologia.³ Neste sentido utilizarei preferencialmente a expressão *qabīla*, ainda que neste terreno, e complexificando a análise, se utilize, confortavelmente, a expressão “tribe” (em língua francesa).

Como se destacará ao longo do texto, a utilização feita pelas tribos *bidān* desta expressão distancia-se de uma simplista réplica segmentária, possibilitando a criação de idiomas tribais inovadores, centralizados, se quisermos, em torno das estruturas estatais (TAPPER [org] 1983, KHOURY & KOSTINER [orgs] 1990, BONTE, CONTE & DRESCH [orgs] 2001). Este argumento irá provar-se fundamental, permitindo que a discussão do conceito de tribo não se fixe na reprodução de tradições historiográficas, ou na afirmação de linhagens, mas mostrando-se decisivo na requalificação contemporânea dos grupos em termos do seu papel político ou definição identitária.

Como dizia, os materiais aqui apresentados baseiam-se num levantamento de tradições orais (efectuado em conjunto de um assistente-intérprete, tribalmente filiado aos

³ *Taqbild* para Lefébure (1979), estudando os Ayt Atta do alto Atlas marroquino; *il* para os Basseri estudados por Barth (1986 [1961]); *tayfeh* para os Qashqai, *tayfa* para os Shahvesan do Azerbaijão, *tuman* para os Baluches do Paquistão (in TAPPER 1979: 55), etc.

Oulād Deimān, com quem sempre trabalhei), geralmente transmitidos em *hassānīa*, mas por vezes também em língua francesa. São utilizadas igualmente fontes escritas, predominantemente em línguas europeias, e ainda fontes escritas em árabe (publicadas e manuscritas). As minhas limitações em árabe (e em *hassānīa*) não me permitiram consultar a documentação existente nesta língua, ainda que se tenha realizado o esforço de tradução dos documentos mais significativos não disponibilizados para leitores Europeus (nesta medida foi inestimável a colaboração do professor e investigador Yahya Ould al-Bara).

As fontes europeias consultadas quanto à história da região, no período a que quase sempre nos remetemos (os séculos XVI e XVII), são predominantemente portuguesas. Julgo que esta era uma das possibilidades que deveria valorizar neste trabalho, procurando centrar-se nas tradições orais que desenhavam uma associação entre *naṣṣrānī-s* e “portugueses”, e num levantamento (e releitura) de documentação portuguesa (muito embora a reconstituição desta relação apenas seja efectivada numa pequena parte dos casos aqui analisados, que na maior parte das vezes remetem, isso sim, para um universo “ibérico”, “europeu”, ou simplesmente “cristão”/*naṣṣrānī*). Assim, o trabalho realizado sobre as narrativas orais *bidān* aqui apresentadas prendeu-se, inicialmente, com um levantamento arquivístico de documentação portuguesa relacionada com a região (ousando mesmo basear a introdução historiográfica à população *bidān* nestes materiais, cf. Capítulo I).⁴

⁴ Quanto a esta contextualização nacional do encontro entre *bidān* e “Europeus”, destacam-se os trabalhos de Alberto López Bargados (2003), para o período “espanhol” e de Koltermann (1995/1996 e KOLTERMANN & REBSTOCK 2006), quanto à presença holandesa no sahará atlântico. Uma visão conjunto é ainda possibilitada por Théodore Monod (1983).

A discussão que realizei quanto à definição das estruturas tribais (sempre associadas às narrativas fundacionais que debatem o encontro com Europeus), faz-se sobretudo junto de chefes de tribo (Oulād Bāba Ahmad, Taghrijant), ou destacados líderes tribais (Ahl Bouhoubeini, Idaualhājj, Bukhorss, BuTo). O papel destes interlocutores deve ser clarificado, uma vez que a sua relação com estes materiais se baseia, em grande medida, em reflexões por eles próprios já efectuadas (publicadas, em alguns casos, como para Cheikh Ould Ahmadu Ould Bouhoubeini, ou Mohamed al-Hassan, entre os Bukhorss), mas também como modelo de legitimação autorizado a estas personagens, que integram estruturas de liderança tribal. Tratam-se, nestes casos, de interlocutores com uma capacidade reflexiva reconhecida, por vezes produtores da história da tribo, e sempre considerados como capazes de assentar uma “correcta” visão dos acontecimentos. O trabalho assim realizado, para além da recolha dessas visões (a maioria registada em formato áudio), procurou inclui-las num plano formal e teórico que assentaria uma visão autorizada da história dos grupos, que posteriormente seria relacionada com outros textos estabelecidos da mesma forma e ainda com outros, “não legitimados”.

Distinguem-se, desta forma, diferentes interlocutores (produtores de discursos não oficiais e temas definidos por “autoridades legitimadas”), sendo a reconstituição dos sentidos do encontro entre Europeus e populações saarianas feita através da interligação entre eles, ainda que focalizados, operatorialmente, nos discursos veiculados pelas chefias. Ao longo do texto procurarei assinalar estas intervenções “formais”, destacadas como “narrativas de liderança”.

As fontes orais que trabalho, distintas entre si, como vimos, promovem uma articulação não só entre os diferentes discursos recolhidos, mas quanto aos tipos de

informação que me era - e por quem era - transmitida (BONTE & ECHARD 1976 ; IRVINE 1978; GOODY [org] 1981 [1968]; HENIGE 1982; AFIGBO 1985; HAMILTON 1987; BARBER & FARIAS 1989; COHEN 1989). As fontes escritas consultadas, e particularmente os manuscritos genealógicos, aproximam-se muito das “narrativas de liderança”, que considero sobretudo também como afirmações legitimadores de uma posição determinada, geralmente aceite como a mais válida. Esta aproximação entre fontes orais e materiais escritos parece inscrever-se, assim, num mesmo plano analítico. No Capítulo III questiono os limites operativos das narrativas “legitimadores” (orais o escritas), promovendo a integração de outros idiomas (que não os de liderança), como formas válidas de definição tribal.

Contrariando, neste caso, o formato clássico do trabalho de campo intensivo, decidi realizar missões de terreno de cerca de oito semanas, geralmente duas vezes por ano (prefazendo cerca de 16 meses de permanência no terreno). Esta prática permitiu-me trabalhar bibliograficamente os complexos materiais recolhidos e a definição (lenta) de um universo analítico também amadurecido em função de prévias missões no âmbito de uma anterior pesquisa sobre a Mauritânia. Esta dilatação no tempo das minhas missões à Mauritânia, para além de facilitar a análise dos materiais recolhidos, permitiu fortalecer relações entre os inúmeros interlocutores junto dos quais desenvolvi este trabalho.

Este aspecto mostrou-se decisivo, uma vez que o tema em estudo não era facilmente abordado por muitos interlocutores, que por vezes demoraram em me transmitir o que se contava na tribo quanto às relações do grupo com o comércio europeu. As actuais narrativas tribais são por vezes muito sensíveis a este argumento, quase sempre excluído dos textos escritos, e por vezes ocultado na tradição oral. A actual expressão genealógica

“normalizada” não deve destacar estes elementos, centrando-se numa progressão que atinge a Mauritânia partindo da Península Arábica, na esmagadora maioria dos casos. A ligação, mais ou menos decisiva em termos da definição tribal, com actividades comerciais desenvolvidas por europeus, não é um tema passível de inscrição memorial, sobretudo nos níveis mais formalizados. O trabalho de levantamento destes exercícios de re-escrita da história dos grupos tornava-se assim uma operação sensível.

Há, no entanto, um outro nível analítico destes quadros a que se acede mais facilmente. As relações com europeus, na sua fase inicial, são muitas vezes associadas a grupos que não o universo de pertença, incluídas numa prática retórica que visa sobretudo a diminuição estatutária dos grupos em causa. Essas ligações “promíscuas”, ou socialmente corruptas, com personagens *naḥrānī*-s, reflectem-se quase sempre em tribos vizinhas, rivais, ou distintas estatutariamente. Não foi, no entanto, nesta medida que alicersei a recolha efectuada. Todos os materiais aqui apresentados discutem auto-representações, ainda que muitas das vezes se interrelacionem com outras estruturas tribais. A qualificação dos materiais assim definidos deve provar um universo analítico mais consolidado, que permite discutir a afirmação histórica das tribos, mais do que avançar sobre representações (também importantes) aplicadas sobre grupos vizinhos.

Sem a intensidade alcançada por uma única missão ao terreno (porventura duas), conforme recomendava a prática etnográfica (HANNERZ 2003), julgo que a abordagem que realizei se mostrou igualmente produtora (e igualmente intensa). Para além de um fortalecimento da rede social em que trabalhei, como já referi, esta dilatação temporal do trabalho de terreno permitiu-me construir um texto em que se interrelacionam estruturas tribais distintas, evidenciando-se os laços que as unem e as rivalidades que as marcam. Este

sentido, que se destaca ao longo do texto, apenas foi alcançado através da aplicação deste método etnográfico. De outra forma, penso, este trabalho estaria encerrado, provavelmente, em núcleos narrativos mais restritos, impedindo a definição de um quadro analítico, que embora não esteja concluído, engloba a grande maioria das tradições orais reconhecidas actualmente no sudoeste da Mauritânia quanto a este tema, e que, ao mesmo tempo, permite uma reflexão sobre grande parte das suas estruturas tribais mais significativas.

Neste sentido, o universo de trabalho criado dificilmente se qualifica como uma unidade social concreta (uma tribo, por exemplo), uma vez que a esmagadora maioria dos meus interlocutores não mantém relações efectivas entre si. Ainda assim, todas as narrativas aqui apresentadas quanto à inicial presença europeia na costa atlântica sahariana são veiculadas por figuras integradas em grupos de estatuto *zuāia* (“marabúptico”), todos eles incluídos na actual região de Trarza. Estes elementos gerais possibilitam coordenar algumas abordagens, ainda que nunca a sua unificação enquanto universo social absolutamente inclusivo. Os elementos que devem unir este texto são os documentos (orais) que “inventam” a história partilhada entre Europeus e populações saharianas (CURTIN 1984; LAW 1984, 2004 [2006]; AUSTEN 2001; BROOKS 2003; SEARING 2003 [1993]). E nesse sentido o universo de análise é claro, muito embora percorrendo distintos territórios tribais.

A *qabīla* como idioma antropológico

O objectivo com que parti para este terreno prendia-se com a necessidade de confrontar a minha formação em antropologia *with its roots*, com os fundamentos disciplinares que conhecia sobretudo academicamente (trabalho de terreno num contexto remoto, possivelmente exótico, num universo cultural distinto do de onde partia) e com as críticas veementes a esses elementos fundadores da disciplina. Ultrapassado o (marcante) turbilhão pós-modernista, pensava em rever alguns dos conceitos mais maltratados nesta discussão, que ainda assim me pareciam continuar activos em muitos terrenos, “sobreviventes” muito embora as críticas que lhes negavam qualquer validade científica, ou efectiva operacionalidade.

Este contexto permitirá, julgo, renovar o debate entre “clássicos e modernos” (uma discussão também replicada entre os meus interlocutores, alguns deles reconhecidos como “modernos”, outros como “tradicionais”) e sugerir, porventura, novas possibilidades analíticas que, não negando interesse ao movimento crítico das últimas décadas, o inscreve como uma contribuição epistemológica, importante, mas não o aceita como meta-narrativa - parecia ser este o caminho que tomava - mais válida do que qualquer outra possibilidade epistemológica.

O terreno que escolhi, e grande parte dos temas aqui tratados, ligam-se assim negativamente às propostas que a antropologia mais recente tem efectuado, e onde, geralmente, são apontadas as críticas mais contundentes. Terrenos como o nomadismo (“*nomadic studies*”), o tribalismo, o parentesco, ou mesmo o Islão, são muitas vezes enquadrados nas tipologias “contaminadas” por más práticas disciplinares, vinculadas ao eurocentrismo (ou “imperialismo” SAID [1993]) da produção antropológica (APPADURAI

1988, 1996; GUPTA & FERGUSON [orgs] 1997; e, em contextos muçulmanos, ABU-LUGHOD 1989).

Em contextos saharianos, particularmente, parece manter-se de facto uma prevalência dos temas clássicos da disciplina antropológica (MCDOUGALL 1998; CERVELLO 2007), e muitos dos estudos recentes sobre a região remetem ainda, em maior ou menor medida, para o modelo segmentário (LINDHOLM 1986, DRESCH 1988): enquadrado num contexto rural, ideologicamente árabe, socialmente muçulmano, onde o parentesco e a tribo se qualificam como elementos destacados (CHEIKH 1986; BONTE 1998; WEBB 1995; KLEIN 1998; VILLASANTE-de BEAUVAIS 1998; BARGADOS 2003).

A Mauritânia parece colocar a disciplina antropológica perante um paradoxo epistemológico. Por um lado evidencia-se uma réplica dos mecanismos clássicos através dos quais a antropologia descreveu as “sociedades primitivas” (visibilidade dos projectos tribais, o parentesco como idioma fundamental, as dificuldades operativas do aparelho estatal); por outro, a sociedade *bidān* (na qual se centra este trabalho, muito embora a RIM seja um estado multi-étnico) mostra-se em profunda mutação, reavaliando rapidamente essas estruturas “clássicas” (mas não as esquecendo), face a novas formas de sociabilidade. Deveria neste trabalho utilizar os manuais onde se pensa o tribalismo, a segmentaridade, ou o parentesco? Ou privilegiar as mais recentes perspectivas epistemológicas, onde a operacionalidade da tribo, por exemplo, é substituída por conceitos como a etnicidade, ou simplesmente inviabilizada na presença do Estado? (SAHLINS 1968; GELLNER & MICAUD [orgs] 1973). Deveria centrar-me nas estruturas do nomadismo, “pastoralismo”,

ou transumância, ou na sua substituição por elementos como a sedentarização, ou a escolaridade? O exemplo do “nomadismo” pode ser neste caso particularmente acutilante.

Contrariando a maior parte dos registos académicos (ou outro tipo de discursos, estatais, ou turísticos, por exemplo) neste trabalho realizado sobre a Mauritânia apenas uma minoria ínfima dos meus interlocutores nomadiza, ou, verdadeiramente, transuma (para um debate destes conceitos ver GOLDSCHMIDT 1979; LINDNER 1982; KHAZANOV 1994; SALZMAN 2004; CHATTY [org] 2006). Mas todos os interlocutores deste texto nomadizaram até há pouco tempo (na maior parte dos casos, até há cerca de três décadas), e muito embora actualmente nenhum deles o faça, todos eles nasceram em acampamentos. Todos eles continuam a ter gado, entregue ao cuidado de pastores pagos, ou integrados numa esfera familiar mais alargada. Todos eles continuam profundamente ligados à *bādia* (o meio rural), mesmo quando residentes na capital do país, mas conjugando espaços sociais em que a todo o momento se cruzam professores e “*bergers*”, escravos (*‘abīd*) e jornalistas, ex-escravos (*hrātīn*) com políticos e chefes de tribo, motoristas de táxi e imames de aldeia, mercieiros e pastores. Frequentei acampamentos nómadas equipados com telefone-satélite e com veículos todo-o-terreno, lado-a-lado com camelos sujeitos a cargas leves, em plástico, sobretudo. E se não penso aqui descrever as “estruturas elementares do nomadismo”, da organização dos acampamentos ou rebanhos, tão pouco posso ignorar em absoluto a sua presença.

É nesta medida que o diálogo que ambicionava realizar “com os clássicos” se deveria definir, isto é, afirmando a necessidade de que esses textos (plenamente visíveis neste contexto), se conjugassem com a incorporação contemporânea de novos discursos (novas profissões, formas de parentesco, de actividade política, ou mobilidade social). Ao

longo deste texto mantereí este debate, trabalhando um universo profundamente “orientalizado” que, exemplarmente, julgo caber neste projecto epistemológico.

Qabīla é uma expressão banal na Mauritânia (tal como na literatura antropológica). O terreno, neste caso, impunha-se às minhas reticências face a qualquer preponderância do conceito (numa hipótese de trabalho que logo tive de reconsiderar), incluindo esta palavra em todas as discussões: do discurso de Estado, aos universos eminentemente religiosos, aos círculos familiares mais ou menos alargados. A centralidade e operacionalidade deste conceito surpreenderam-me, reconhecendo não se tratar da incorporação de um discurso externo (ainda que neste campo possa caber a chamada “herança árabe”, como veremos), academicamente imposto (EICKELMAN 1998 [1981]; TAPPER 1990), ou fruto de qualquer herança colonial (contrariamente, por exemplo, à utilização do modelo estatutário *bidān*, como adiante se destacará).

A chave conceptual sobre a qual pensei desenvolver este trabalho foi, assim, o conceito de *qabīla*, elemento premente no contexto em análise e inscrito em muitas das discussões da disciplina quando associado à noção de tribo. A continuidade deste idioma no ocidente sahariano permitia-me continuar, como desejava, a ler os clássicos da disciplina, acompanhando grande parte das discussões que a marcaram, e, ao mesmo tempo, pensar sobre novas aplicações do conceito. Esta hipótese de trabalho confrontava-me, como dizia, com diversos problemas disciplinares, que ainda assim aceitei tentar resolver, assumindo o risco de tocar uma noção em larga medida academicamente condenada, por exemplo, pela sua centralidade no léxico “orientalista”. Antes de apontar os debates que enquadram esta discussão em tipologias académicas precisas, importa destacar uma nota prévia que me parece contextualizar todo o debate subsequente.

A expressão tribo, utilizada pela antropologia desde as ilhas do pacífico, ao sudeste asiático, Ásia central, continente americano, África (profundamente) e Europa (aí apenas enquanto modelo válido até há idade média!), não tem uma definição clara. A antropologia não encontrou, ao longo da sua vasta produção teórica, uma medida efectivamente válida que encerre este conceito, que foi individualmente feito por cada investigador (ou escola de investigação), sobre o seu terreno particular.

Muito embora as diferentes definições que a antropologia lhe concedeu, a noção de tribo parece remeter para uma estrutura abstracta que explica diferentes sociedades (evitando utilizar aqui a expressão “metafísica”, porventura mais indicada). Se o *hau* era “o espírito das coisas” (MAUSS 1950), para inúmeros autores a tribo parece surgir como “o espírito das sociedades”.⁵ Uma “estrutura social total” que em contextos árabes quase sempre se aproxima da expressão *‘aṣabiya*, imortalizada por Ibn Khaldun (e muito cara, por exemplo, a Gellner) que, de facto, para além de inúmeras outras características, lhe atribui um carácter divino: “Compassion and affection for one’s blood relations and relatives exist in human nature as something God put into the hearts of men” (KHALDUN 1989 (1967): 98).

Como pode a antropologia conviver com esta “disfuncionalidade” no âmago do seu *corpus* epistemológico? E mais do que isso, como pode continuar a utilizar o conceito na apresentação das suas etnografias? Procurando ultrapassar esta discussão, mas incluindo

⁵ Tal como se passou, também, por exemplo, com o “parentesco”: “...sans le vouloir et sans le prévoir, nous avons tendu une perche à ces interprétations fautives en paraissant trop souvent, dans *Les structures élémentaires de la parenté*, être à la recherche d’une genèse inconsciente de l’échange matrimonial” (LÉVI-STRAUSS 2008 [1962]: 829).

deste já esta noção na sua mais ampla fluidez (LEACH 1970), veja-se como se procurou operacionalizar (“antropologizar”) este conceito.

A “dessacralização” conceptual da tribo introduzia modelos, mais ou menos rígidos, que possibilitavam compreender diversas sociedades tribais sob um mesmo idioma (o parentesco, as chefias, a segmentaridade), mas que logo se provaram limitados face às funcionalidades observadas nos espaços tribais, assim como pela vocação disciplinar para extrapolar os saberes conceptualizados localmente para universos distintos. Mais recentemente a utilização desta expressão passou a estar conotada a erros metodológicos, a escolas antropológicas datadas, contaminadas por retóricas coloniais, ou funcionalistas, que assim remetiam a expressão para o baú das más memórias da antropologia enquanto disciplina científica. Este ponto integra-se obviamente no debate que acompanha toda a disciplina, e muito embora a pertinência de muitas das críticas desenvolvidas, julgo que a questão não está resolvida para a antropologia, uma vez que o(s) idioma(s) tribal(ais) continua a mostrar-se como um dos discursos determinantes em inúmeros contextos

Antes de apontar a forma como decidi aqui trabalhar este conceito, importa, sinteticamente, descrever alguns dos mais significativos instrumentos saídos destes debates, formando, todos eles, o valioso material de que a antropologia hoje usufrui.

O interesse que a antropologia tem votado à análise das formações tribais define este terreno como um dos temas “clássicos” da disciplina. Ainda no século XIX, deve assinalar-se a reflexão pioneira de Robertson Smith (1885) sobre um tema que, em meados do século XX, é retomado por Evans-Pritchard e Meyer Fortes (1940), “taking a hint from Durkheim” (FORTES 1953: 26), e estruturado sobre o que estes autores denominam

“segmentary societies”,⁶ numa proposta que será depois trabalhada e discutida quase à exaustão (EVANS-PRITCHARD 1940, 1954; FORTES 1953; PETERS 1960; GELLNER 1969; ASAD 1970), muito particularmente em contextos africanos.⁷

Ainda que autores fundamentais como Leach (1970), ou Barth (1954) (mas também, Peters [1967], ou o próprio Ernest Gellner [1981]), articulem precocemente uma crítica à aplicação “definitiva” do modelo segmentário, possibilitando o seu diálogo com outras estruturas igualmente actuates (o Estado, a posse da propriedade, ou o estatuto social [“class”] para Barth [1954]), este debate marcará ainda a segunda metade do século XX.

Não retirando, antes pelo contrário, vivacidade académica a estas “batalhas” (CARDEIRA DA SILVA 1996), acentua-se ainda uma revisão da eficácia teórica do modelo segmentário (KUPER 1982), ligando-se ao relevo que esta discussão mantém face a novas (e menosprezadas) possibilidades narrativas (HANNERZ 1993; GEERTZ 1993; LINDISFARNE 2002; INDA & ROSALDO [orgs] 2002; FERGUSON 2006) e epistemológicas: interpretativistas, culturalistas, pós-modernistas, ou pós-coloniais (GEERTZ 1969; RABINOW 1975; GEERTZ, GEERTZ, ROSEN 1979; AHMED & HART [orgs] 1984; MUNSON JR. 1984; KHOURY & KOSTINER [orgs] 1990).

O interesse, particularmente marcante, destes debates por contextos muçulmanos (EICKELMAN 1998 [1981]; ABU-LUGHOD 1989; CATON 1990) parece justificar-se pela eminente presença das *qabīla*-s, mas fundamentalmente pela maior simplicidade com

⁶ Veja-se a projecção sugerida por Evans-Pritchard da inevitabilidade da ligação entre tribo e segmentaridade: “The tribal system, typical of segmentary structures everywhere, is a system of balanced opposition between tribes and tribal sections from the largest to smallest divisions, and there cannot therefore be any single authority in a tribe” (EVANS-PRITCHARD 1954: 59).

⁷ Considerem-se apenas alguns dos alvos africanos imortalizados, de todas as formas, por esta escola de antropologia: Ashanti, Yoruba, Tallensi, Nuer, Dinka, Hausa, Lozi, Tiv, Zulu, Ibo, Shilluk.

que nestes terrenos se poderá aplicar o modelo segmentário. A relação mais ou menos linear do modelo segmentário (de Evans-Pritchard/Fortes a Ernest Gellner [1969]) com as sociedades tribais do Médio Oriente e Norte de África, limitou-se, muitas vezes, à observação de alterações conjecturais num omnipresente xadrês linhageiro, sem destacar a presença de outros discursos, possivelmente significativos, nestas sociedades “essencializadas” sobre o tribalismo: “The tribal link of Muslims, so long the stereotype outside anthropology, fit nicely with the compulsive interest early anthropologist had for kinship” (VARISCO 2005: 16). As críticas a estas abordagens nasciam agora de etnografias que saíam das montanhas e desertos “segmentários” para as cidades, onde o idoma tribal se diluía e a operacionalidade dos segmentos igualitários desaparecia.

Também na RIM o peso da sociedade rural (nómada, neste caso) diminuiu, igualando tipologias de envolvimento social antes destacadas noutros contextos, mas, neste caso, a chegada à cidade e aos seus labirintos não parece ter eliminado os ordenamentos tribais, que, inversamente, e ainda que dialogando com novas estruturas, agilmente redefinem ‘*açabiña*-s. Considerem-se três exemplos breves quanto aos idiomas político, territorial e social:

1) O universo partidário do Estado está hoje em dia, em grande medida tribalizado. Depois das grandes narrativas políticas de décadas recentes (marxismo, maoismo, *baathismo*, negritude, anti-colonialismo), a reconversão fragmentária pós-colonial (ou pós-moderna), parece fazer-se contemporaneamente sobre alianças tribais.

2) Nouakchott, a capital da RIM, tem muitos dos seus bairros agregados a estruturas tribais claramente definidas. Comprando-se grandes parcelas contíguas onde

progressivamente se instalam os descendentes de um mesmo patriarca (agnatos), conforme cheguem à cidade, e aí redesenhando o território inclusivo da tribo.⁸

3) Cruzando precisamente a política com a centralidade de Nouakchott, deve destacar-se a criação de inúmeras “Associações Culturais”, cada uma delas associada a um universo tribal, cotizando cada fracção (*fakhdh*), reunindo periodicamente, com corpos dirigentes eleitos e mandatados. Isto é, funcionando como uma efectiva “chefia tribal”, exemplarmente redefinida na burocracia urbana e estatal.

A estas estruturas tribais (contemporaneamente redefinidas), importa conjugar outras que de todo não o são, ainda que destacando que a presença dos temas tribais claramente se evidencia – ainda que de forma reconsiderada – na actual sociedade *bidān*. Mais do que qualificar, neste momento, uma definição do conceito de tribo (que procurarei apontar no final do texto), gostaria de, desde já, destacar a sua efectiva operacionalidade neste terreno, tomando como mais válidas as hipóteses que autorizam a fluidez do conceito, a sua practibilidade, um “estado de espírito” (TAPPER 1990), um “idioma” (COMBS-SCHILLING 1985), ou uma ideologia que é prática e flexível (BOURDIEU 2002 [1972]; EICKEMAN 1998 [1981]).

Muito embora o debate académico aqui resumido se destaque ao longo do texto, não foi este o seu ponto de partida. Não considere a *qabiila* como uma estrutura isolada, definida na forma das suas fracções inter-relacionadas, mas projectada como território amplo ao qual sempre se vinculavam as narrativas orais que recolhi. O debate de onde parto prende-se com as formas de inscrição das memórias do encontro entre populações saharianas e os primeiros europeus que frequentaram esta região. Procurei questionar os

⁸ Nouakchott contará actualmente cerca de 800 000 habitantes, segundo as estatísticas do Office National de la Statistique (Mauritânia) (*in* CHEIKH 2006).

entendimentos (ou desentendimentos, por vezes) realizados a partir desses contactos, que sempre me surgiram integrados em modelos operados pelas tribos, e muitas vezes conceptualizados sobre estruturas reconhecíveis como “árabes”.

É desta forma que me encontro com os idiomas tribais, ao ser esta a linguagem através da qual sempre me foram enquadrados os contactos com Europeus. Os enunciados esparsos sobre naufragos (e sua inclusão na região), sobre viagens misteriosas à Europa, sobre contractos comerciais, ou sobre mulheres cristãs que se impuseram na região, sempre se estruturavam enquanto narrativas tribais. Para além da marcação destes eventos, eles eram contextualizados socialmente, reiterando expressões que inevitavelmente se confundiam, a maior parte das vezes, com mitos fundacionais ligados aos patriarcas dos grupos, ou a momentos (mais ou menos) decisivos na história das tribos. A *qabīla* (à qual se pertence, ou com a qual se relacionam em termos de vizinhança, ou de rivalidade estatutária) foi sempre o espaço social alargado que repercutia as tradições associadas à presença europeia, definidas na maior parte dos casos como narrativas históricas/fundacionais, ou como debates inter-tribais.

Resumo

Início este texto com a apresentação e análise de algumas das estruturas fundacionais que definem o sistema tribal hoje operativo entre os *bidān*. Nesse ensaio procuro destacar os diversos elementos que complexificam uma história, aparentemente linear, da população *bidān* e do ocidente sahariano. O “labirinto”, actualmente tribalizado,

que dá origem à estrutura hoje reconhecida como sociedade *bidān* é problematizado neste capítulo inicial, preso sobretudo à contextualização de elementos estruturais à compreensão dos relatos adiante expostos.

A apresentação destes contextos faz-se com a análise de um documento português de meados do século XVI em que se distinguem alguns dos interlocutores locais das autoridades portuguesas então sedeadas no castelo de Arguim. Parto de um documento heterodoxo, pouco destacado pela história, para uma introdução dos quadros pré-tribais que adiante veremos reconstituídos nas tradições orais que reflectem sobre este período. Utilizo esta carta promovendo também, desde logo, a incorporação de uma visão europeia dos distintos quadros sociais da região, dialogando desde o primeiro momento deste ensaio com vozes que se repartem entre o Sahara e a Europa (centrando-me sobretudo em contextos portugueses).

Concluindo a introdução a estes temas, que se provarão fundamentais na análise das narrativas recolhidas quanto à relação entre populações saharianas e personagens europeias, inicio a contextualização etnográfica destas questões com o exemplo da tribo Taghrijant. O trabalho realizado junto deste grupo concerta uma ligação entre alguns dos elementos definidos desde o século XVI quanto à história da região, com a estrutura tribal que contemporâneamente redefine os Taghrijant. Integro aqui a primeira “narrativa de liderança”, o discurso autorizado das chefias que utilizarei na contextualização das tradições orais recolhidas.

Introduzo também neste momento o diálogo entre distintas formações tribais que partilham elementos narrativos comuns. Esta abordagem será mantida ao longo de todo o

texto, enriquecendo os materiais recolhidos através do seu confronto com hipóteses que os questionam e reposicionam.

Concentro no segundo capítulo a apresentação das tradições orais que definem o encontro inicial com europeus na costa atlântica sahariana, trabalhando concretamente os universos tribais Ahl Bouhoubeini, Idauahājj e Oulād Bāba Ahmad. Este capítulo trata a apresentação eminentemente etnográfica dos materiais recolhidos através de relatos orais, ainda que ao longo de todo o texto se procurem sempre destacar estes elementos. Estes materiais serão também aqui confrontados com “narrativas de liderança” defendidas pelas chefias tribais Ahl Bouhoubeini, Idauahājj e Oulād Bāba Ahmad.

Os Idauahājj consolidam uma refundação identitária sustentada precisamente na relação com o comércio atlântico, decisiva na história desta comunidade. Entre os Ahl Bouhoubeini, uma tribo reconhecida sobre a totalidade da faixa litoral da actual RIM, concretizo uma análise dos seus mecanismos de reprodução identitária, igualmente relacionados com a inicial presença europeia na região, e neste caso particular, com a região e castelo de Arguim (Agadir Duma).

A outro nível incluo os exemplos BuTo e Oulād Bukhross, grupos que, paradigmaticamente, assinalam tipologias de ordenamento da compreensão *bidān* do encontro inicial com europeus. Entre os BuTo trato sobretudo a relação com os *bafur*, população geralmente associada à actual região de Adrar, e sobre a qual recaem, inúmeras vezes, os elementos genealogicamente mais obscuros, e onde por vezes se consolidam também elementos considerados *naṣṣrānī*.

Quando à comunidade Oulād Boukhorss, apresento, sinteticamente, o seu mais recente registo genealógico, inserido numa tipologia igualmente reconhecida num plano mais vasto, relacionada com uma “primária” arabização das linhagens.

O terceiro capítulo prende-se sobretudo com uma análise “interna” dos mecanismos tribais, ainda que sempre conjugados com elementos associados à presença europeia nesta região sahariana. Muito embora, em alguns casos, esta discussão se afaste de uma efectiva qualificação do encontro entre Europeus e populações saharianas, este capítulo servirá para questionar a operacionalidade dos relatos antes apresentados e a pertinência da sua requalificação contemporânea. Centro-me aqui no debate em torno de Hemeila, uma personagem feminina (do século XVII) sempre qualificada como filha de uma *naṣṣrānīa*. Os quadros narrativos associados a esta mulher, assim como o seu percurso inter-tribal serão discutidos conjuntamente com uma problematização de algumas das estruturas fundamentais dos enquadramentos tribais e, muito particularmente, com os seus projectos de aliança matrimonial.

I

Uma história social do Ocidente Sahariano (Arguim 1549)

1. A costa sahariana em 1549: uma visão portuguesa desde Arguim

“A dez dabril senhor, me derão novas que castelhanos das Canaryas estauão resguatãdo junto do ryo de Çenaguá. E tanto que ho soube prouy ho mylhor que pude ã mãdar hõ caravelom que eu trouxe, que estaua fazendo resguate, e asy mãdey huã barqua e hu batell gramde cõ a mais artelharya e gemte que pude. E o senhor dos narziguas, alforma deste castello, leuaua por terra mujtos mouros de cauallo e de pee, desejando os mujto de os tomar por ho dãno que recebem delles, por que lhes catiuão molheres e filhos (...). Asy que senhor, que mujto mays resguataõ castelhanos em esta costa do que resguatãõ capitãis de V.A., pêra o quall peço a V.A. me mãde prouer do caravelõ que peço, porque se fará mujyo seruiço a V.A. porque o senhor dos narziguas, alforma deste castello, me prometeo que se V.A. mãdase estrouar que nõ viesẽ a esta costa castelhanos daryão cada ãno os mouros deste ludea mil vacas a V. A.”

Cristóvão Valle de Rosales, Arguim, 10 de Abril de 1549.

Cristóvão Valle de Rosales é uma das diversas personagens portuguesas que a partir da segunda metade do século XV visitaram as costas atlânticas saharianas. Ao contrário de tantos outros anónimos que resgatavam na região, Valle de Rosales foi um importante funcionário da monarquia portuguesa, destacado como capitão e feitor do forte de Arguim (possivelmente entre 1549 e 1553 [cf. AZINHAGA]), o que, ainda assim, não o torna de forma alguma conhecido da historiografia portuguesa, nem as suas comunicações com Lisboa alvo de qualquer destaque. É no entanto sobre uma das suas cartas, escrita desde o castelo cravado no inóspito litoral sahariano, que gostaria de introduzir este trabalho.

Este documento, quase esquecido (ainda que editado por AZINHAGA 1965; BRÁSIO [org] 1963; TEIXEIRA DA MOTA 1978), possibilita a imediata incorporação neste texto de um observador europeu (interlocutor directo nas actividades que ligavam Europa e ocidente sahariano em meados do século XVI), possibilitando, ao mesmo tempo, uma descrição das diferentes populações saharianas de meados do século XVI. Facilitando o avanço até ao presente etnográfico, procurarei através deste texto definir algumas das questões, aparentemente historiográficas, que repercutem até à actualidade, questões identitárias fundamentais na definição da população *bidān*.

Muito embora a carta de Cristóvão Valle de Rosales, capitão e feitor do forte de Arguim, prove o conhecimento por parte das instituições portuguesas na costa atlântica sahariana das diferentes populações da região, qualificando também uma efectiva cooperação entre estas e os europeus recém instalados no litoral (desde meados do século

XV), a historiografia portuguesa não se interessou pela população “narzigua” aí discriminada (muito embora o seu líder seja descrito como um dos “alformas” do castelo de Arguim). É precisamente sobre esta população que me irei ocupar, reflectindo na forma como os “narziguas”, então, se incorporavam no tecido social da região, e se é que o fazem actualmente.

No actual espaço *Bidān* a população “narzigua” é ainda reconhecida na região de Trarza (província Sudoeste da actual RIM), ainda que a carta portuguesa aparentemente os destacasse sobre toda a faixa atlântica da actual República Islâmica da Mauritânia. A relação entre este documento de meados do século XVI e a possibilidade de uma qualquer “actualidade Narzigua” foi, assim, a hipótese ensaiada, na tentativa de encontrar elementos que ainda relacionassem a população assim designada com uma representação das relações iniciais entre europeus e populações saharianas. A reconfiguração das personagens reconhecidas em meados do século XVI como Narziguas e Ludea, permite ainda discutir as tradições historiográficas da região, que, fundamentalmente, se reflectem nas narrativas tribais contemporâneas.

A carta de Valle de Rosales poderá ajudar a contextualizar alguns aspectos (menosprezados) da história da região, e que ainda se constituem como questões decisivas nos quadros sociais, mais alargados, que adiante trabalharei. Os elementos diacrónicos da análise histórica são uma das ferramentas que me permitiram enquadrar as tradições orais recolhidas, mas não a única base metodológica.

Este período longo de pelo menos cinco séculos consolida, obviamente, um enquadramento contínuo dos tecidos sociais, amplamente discutidos e continuamente redefinidos entre as diferentes populações actualmente posicionadas enquanto sociedade

bidān. As etnografias aqui construídas irão confirmá-lo, por exemplo, quando nos deparamos com narrativas identitárias que com facilidade se associam, com o movimento almorávida do século XII.⁹

O documento de Valle de Rosales define, num primeiro momento, com quem, e de que forma, as chefias portuguesas de Arguim se relacionavam e numa segunda, e fundamental, leitura, ilustra alguns dos diferentes espaços civilizacionais que definem a sociedade *Bidān*, na história e na contemporânieidade. Através deste olhar europeu, proto-colonial, qualificam-se desde logo os universos “europeu”, “árabe” (“ludea”) e “pré-árabe”/Berbere (“narzigua”), fundamentais, como veremos, nos modelos identitários actualmente apresentados.

As questões decorrentes da carta de Cristóvão de Rosales distinguem-se também das narrativas *hassān* que (re)fundam a sociedade *Bidān* (precisamente durante este século), uma vez que a chefia portuguesa de Arguim destaca um território não *hassān* (“narzigua”), eminente na região em meados do século XVI.

Procurarei desta forma enquadrar a história da região partindo da análise da carta de Cristóvão Valle de Rosales, e do facto deste feitor sinalizar “o senhor dos narziguas” como aliado dos esforços portugueses na região. Quem são os Narziguas e qual a sua preponderância na região nestas datas? Quem são os “ludea”, e qual a sua relação com “narziguas” e com portugueses? Quem são os herdeiros dos “narziguas” e como se dispõe essa herança?

O enquadramento social dos “narziguas” deverá concluir uma introdução histórica aos temas adiante definidos como “narrativas tribais”, questionando, de imediato, o relevo

⁹ Para uma introdução historiográfica ao percurso almorávida no sahara ocidental, ver Moraes Farias (1967), ou Norris (1971).

das retóricas contemporâneas que destacam sobretudo elementos “árabes”, e que, formalmente, parecem ocupar todo o espaço identitário *Bidān* (possivelmente com a excepção “dos Almorávidas”). Destaco ainda da carta de Valle de Rosales evidência de uma realidade histórica plural, envolvendo contactos entre populações distintas.

O texto de Valle de Rosales é actualmente um documento periférico, assim como a população que o autor destaca nas suas relações com a região, e ainda assim coloco toda a ênfase analítica neste grupo humano actualmente obscuro, sem aprofundar aspectos mais comuns aos quadros historiográficos, que, sobretudo a partir do século XVII, consumam uma mais ou menos definitiva inscrição de genealogias árabes, e mesmo proféticas, sob a esmagadora maioria das tribos *bidān*.

A reflexão sobre este universo num momento decisivo da história da região (num período mal conhecido e pouco trabalhado, fruto de um enorme défice documental evidente entre os séculos XI e XII “Almorávidas” e o século XVI) permite também pensar como os grupos árabes consolidaram a sua penetração no sudoeste sahariano e a forma do seu encontro com as populações aí residentes. O observador (participante) destes acontecimentos encontrava-se então numa fortaleza europeia do litoral.

1.1 Cristovão Valle de Rosales e o “senhor dos narziguas”

É exclusivamente a partir da carta de Cristovão Valle de Rosales¹⁰ que se prova uma ligação privilegiada entre as chefias portuguesas do castelo de Arguim e uma população denominada “narzigua”, com a qual existiria uma relação de “alformagem” em meados do século XVI. Antes de avançarmos na análise deste documento, e nas suas repercussões na definição da história das populações da costa sahariana, importa clarificar a utilização que aí é feita do termo “alforma”.

Esta expressão, profundamente ligada à história da presença portuguesa no litoral norte-africano, trata-se de uma importação do árabe *al-hurma* (الحُرْمَة), que geralmente mantém em português sensivelmente o mesmo sentido que em árabe clássico: “honorabilidade” (e que no seu sentido mais lato pode definir todo o “espaço do sagrado”). No entanto, a sua leitura em *hassāniya* poderá implicar outra leitura.

O termo *hurma* é também utilizado pelos *bidān* como “uma taxa de protecção” (CHEIKH 1991: 43), ou um “imposto securitário aplicado a grupos tributários” (BONTE 1979: 182), e desta forma os Narziguas poderiam ser considerados como “súbditos” do

¹⁰ “Carta de Cristovão de Rosales dando parte ao Rei da ruína em que estava o Castelo de Arguim, motivo porque os castelhanos das Canárias iam ali resgatar a seu salvo, pedindo ao dito senhor lhe mandasse um caravelão porque junto com outros que tinha intimidariam os castelhanos” (Torre do Tombo, *Corpo Cronológico*, Parte I, mç. 82, n.º 86).

castelo de Arguim (ou mesmo dos “seus Ludea”). Mas, nesse caso, como entender a capacidade militar com que Valle de Rosales afirma os Narziguas? Ou a sua facilidade de movimentos ao longo de uma enorme faixa litoral? Será que “o alforma principal deste castelo” seria um simples “tributário” que pagaria uma *hurma* a Arguim? Ou seriam o braço armado de alguém? Claramente, julgo que não.

Pierre Cenival e Théodore Monod (1938) assinalam a reconversão operada pelo termo na sua apropriação em português, precisamente durante os séculos XV e XVI: “Les portugais ont appliqué ce mot [alforma] aux notables musulmanes qui leur servaient d’intermédiaires et de répondants dans leurs rapports” (CENIVAL & MONOD 1938: 8). José Pedro Machado (*Vocabulário português de origem árabe*) acrescenta os sinónimos “coisa sagrada que não se pode violar”, ou “salvo-conduto”, quando em árabe clássico se podem ainda considerar, “*veneration*”, “*sacredness*”, “*sanctity*”, “*reverence*, esteem, deference, respect” (WEHR 1980: 171).

Parece-me assim que “o senhor dos Narzigas, alforma principal” do castelo de Arguim, deve ser considerado como um destacado líder da região, ligado comercialmente (mas não só, como o afirma Valle de Rosales) às autoridades portuguesas da região, e não como um “súbdito” destas. Um texto anterior, igualmente escrito desde Arguim (datado de 1522), e tratando então uma questão semelhante à exposta na carta de Cristóvão Valle de Rosales, poderá sustentar esta possibilidade, que mais do que um apontamento etimológico, se mostrará decisiva nas propostas que adiante se apresentam.

Nessa carta Francisco Luís Neto, um oficial português destacado em Arguim, comunica a Lisboa a negociação que desenvolve junto de um alforma do castelo para que se consiga a libertação de alguns Canários que pilhavam a costa e haviam sido feitos

prisioneiros no Sahara. Este texto é exemplar da forma como as autoridades portuguesas na região lêem, em português do início do século XVI, a expressão *alforma*: em primeiro lugar identificando-a com um interlocutor privilegiado das chefias de Arguim, e em segundo, na sua eminente aplicação em árabe clássico. Neste caso descreve-se a relação de “*alformagem*” mantida com Arguim, mas também a “*alformagem*” entre este interlocutor e o seu contexto social local, nunca se referindo aqui o “imposto securitário” conhecido como *hurma* em *hassāniya*:

Soube que o capitão da nau e os outros homens estavam em poder dum xequé principal desta costa que se chama Bailelaa e foi sempre *alforma* do castelo e tinha vindo a estes navios algumas vezes e recebido dádivas e amizades tive com ele todas as maneiras e promessas que se podiam ter pera que nos entregasse trazendo-lhe à memória os muitos roubos e males que os das Canárias têm feito nestas costas e quão poucos dias havia que lhe tinham levado as mulheres e filhos de seus naturais (...). E tão bem s’alembresse que esta gente lhe cativara o seu pai e pois era seu filho e tinha vingança nas mãos e fazenda para poder ser muito rico e tempo para mostrar desejar de servir el Rei nosso senhor que os roubasse e as pessoas me entregasse e as peças levasse a resgatar ao castelo (...) Todos os mouros que eram presentes foram d’uma voz que entregassem tão má gente só o Bailella disse que muito bem via quanta razão tinha para os entregar e porem que pois os tinha sobre seu seguro e era sua *alforma* e tinha recebido *alformagem* que os não havia de entregar porque entre os mouros era mui grande cousa quebrar *alformagem* e que os cristãos e mouros o terão em má conta (*in* TEIXEIRA DA MOTA 1978: 243).¹¹

Recentrando a análise no documento de Cristóvão Valle de Rosales, a *alformagem* entre portugueses e narziguas – que não se fortalece com quaisquer outros documentos identificados – surpreende por afirmar a parceria portuguesa junto de um interlocutor

¹¹ São assim sinalizados num período muito aproximado três *alformas* – “Duma” (Torre do Tombo, *Corpo Cronológico*, Parte I, mç. 86, nº 126), “o senhor dos Narziguas” (*in* AZINHAGA 1965) e “Bailela” (*in* MOTA 1978: 243).

historicamente quase desconhecido. Esta carta possibilita que se pense no papel destacado dos Narzigas numa região alargada, e num período que, regra geral, se associa sobretudo à progressiva instalação e domínio do território por tribos ditas árabes (como os Ludea).

Paul Marty (1919) ilustra perfeitamente o apagamento a que parecem votadas as populações prévias às valorizadas linhagens “árabes”, claramente prevalecentes a partir do século XVII: “Que s’est-il passé dans la Mauritanie berbère, de la fin du XI^e siècle au XIV^e siècle? L’histoire, comme la tradition, sont muettes” (idem: 12). Neste sentido, o destaque atribuído aos Narzigas neste documento torna-o particularmente interessante, e possivelmente fonte de novas informações sobre a história das relações entre distintas populações saarianas (e interlocutores europeus), num período documental muito pobre.

Na carta datada de 1549, Cristovão Valle de Rosales, capitão e feitor de Arguim, refere ao rei de Portugal problemas gerados por castelhanos que desde as Canárias atacam o litoral do continente, uma região que teoricamente seria controlada pelas forças portuguesas, quer militar, quer comercialmente.¹²

A carta solicita ao rei o envio de reforços militares necessários a um efectivo controlo da costa, mencionando igualmente as dificuldades pelas quais passam os “narzigas”, atormentados pelo corso canário, e aqui juntando-se aos oficiais do forte no

¹² Se num período inicial se regista uma “pluralidade de iniciativas” comerciais na região (GODINHO 2008 [1962]: 329-332), mais tarde (século XVI) a coroa portuguesa chamou a si o monopólio comercial de Arguim, procurando limitar ao máximo as actividades de outros operadores na região. Em termos políticos são conhecidos os esforços portugueses sobre a região: em 1479/80 é concluído o Tratado de Alcáçovas com os reis D. Fernando e D. Isabel, onde se reconhece a autoridade portuguesa “de todas as ilhas e terras que acharem e conquistarem para Sul das Canárias, com seus tratos, resgates e minas...” (GODINHO 2008 [1962]: 253); em 1481 a bula papal *Aeterni Regis Clementia* confirma a utilização desta costa a autorizações formais da coroa portuguesa (idem: 353).

pedido de ajuda ao monarca português. Os esforços militares no combate às incursões Canárias são concertados entre o forte de Arguim, Lisboa e a actuação no terreno do “senhor dos narziguas”, que, avançando com homens a cavalo e a pé, confronta os “castelhanos das Canárias”. O senhor dos narziguas”, diz-nos Cristóvão Valle de Rosales, promete ainda pagar anualmente mil vacas à coroa portuguesa se esta vier em seu auxílio e os libertar definitivamente do corso canário.¹³

A carta de Valle de Rosales distancia-se de um qualquer relatório formal, ou do assentamento de meras impressões sobre a região e as suas populações, valendo-se de contactos directos com distintas comunidades junto das quais se desenvolviam as intensas actividades comerciais do forte.¹⁴ Este documento parece, por isso, digno de crédito. E quem, melhor do que o próprio feitor do castelo, poderá reconhecer os “alformas” com os quais comercia.

¹³ Numa carta de 28 de Fevereiro de 1522 (mais de duas décadas antes dos problemas expostos por Valle de Rosales), Diogo Velho escrevia já ao Conde da Castanheira explicando as dificuldades sentidas em Arguim devido às “intromissões” canárias. Refere ainda como os “mouros” conseguiram aprisionar alguns espanhóis, descrevendo a dificuldade dos portugueses em os resgatarem: “E desta vez se foi e mui furada e com homens mortos deixando outros em poder dos mouros com toda a fazenda que traziam para resgate com os quais começamos por recados a negociar que nolos entregassem e o Xequê que os tem por nome Baj Lela se escusou de o fazer. (...) Todos os mouros que estavam presentes davam vozes que me fossem entregues mas este xequê que os tinha se mostrou tão verdadeiro que disse que em nenhuma maneira havia de quebrar sua palavra por qu’alforma entre eles mouros era grande coisa posto que em via que tudo o que eu dizia era verdade e mostrando-se arrependido de os ter me tornei às caravelas” (*in* TEIXEIRA DA MOTA 1978: 240-241).

¹⁴ A. C. de C. M. Saunders (1994) trabalhando sobre o tráfico negreiro nos séculos XV e XVI, aponta que em meados de mil e quinhentos se denota um acréscimo nestas transacções a partir de Arguim: “O número de escravos que foram efectivamente desembarcados e vendidos na cidade [de Lisboa] foi bastante elevado até 1530, após o que apresentaram uma quebra, aumentando depois por meados do século” (SAUNDERS 1994: 44).

Iluminando alguns dados históricos sobre este período, em que se intensificaram contactos entre esta região e a Europa, importa notar uma contínua presença portuguesa na ilha de Arguim e regiões limítrofes desde meados do século XV.¹⁵ Durante os quase cem anos que medeiam a chegada e instalação portuguesa na região e a carta aqui transcrita há um movimento imenso nesta costa. Navios de diversos quadrantes europeus espreitam possibilidades nestes territórios até então desconhecidos, baseando-se sobretudo no arquipélago canário, e quer ao serviço das respectivas coroas, quer por conta própria, todos eles exploravam riquezas na região.

Avelino Teixeira da Mota (1978), citando um documento castelhano, descreve as confusas relações que se desenhavam neste período nos mares entre o sul do Cabo Bojador e a foz do rio Senegal. A partir dos arquivos portugueses garante-se, desde estas datas, a presença de diferentes forças europeias na região (ainda que quase sempre usufruindo da experiência de pilotos portugueses). Aproximando-se da referência feita por Valle de Rosales quanto aos problemas gerados pelo curso canário, este autor destaca a abundante documentação que denuncia intervenções “clandestinas” de navios provenientes deste arquipélago (Mota 1978), assim como os decorrentes combates entre populações locais e aventureiros europeus:

¹⁵ Teixeira da Mota (1976) sintetiza o primeiro século de presença portuguesa na costa atlântica entre o Bojador e o Cabo Verde: “Foi uma luta longa e com várias fases (...). Os primeiros grandes adversários foram os castelhanos, sobretudo durante a guerra de 1475-1479, tendo então o tratado de Alcáçovas-Toledo (1479) reconhecido o senhorio da Guiné a Portugal (...). Depois de cerca de meio século de acalmia, foram os franceses quem iniciou nova fase, por volta de 1530, a eles se juntando os ingleses a partir de 1555 (viagens de Towerson, Windham e J. Hawkins) e os próprios castelhanos (...). Esta actividade caracterizou-se pelo exercício directo do comércio com os africanos e pelo ataque e roubo aos navios portugueses” (TEIXEIRA DA MOTA 1976: 26).

(Havian) ido estos y outros delas Canarias y aun de Cadiz coo çiertos navios pequenos aquella costa coo ciertas mercaderias a rescatar de alli los negros no lo pudiendo bazer y que haujan saltado en tierra y que los moros o negros los bavian a todos muerto y tomados viuos a algunos dellos y que a estas los havian traído alli ala fortaleza de Argin a los Rescatar y que el Capitan que ani estaua del Rei los hauja Rescatado por poca cosa y tomados 101 tmbao aqui al Rei para que los mandase castisar... y tambien me diso el Rei quejandose que delas Canarias salian siempre navios y gente a Robar en su conquista de allende... (TEIXEIRA DA MOTA [1978: 228], citando uma carta castelhana de 1555).¹⁶

Os trabalhos dedicados à feitoria de Arguim são tão diminutos (AZINHAGA 1965; MONOD 1983) que julgo valer a pena incluir aqui a descrição que o mesmo Teixeira da Mota (1976) faz do local:

A feitoria estava recolhida na fortaleza, e o seu funcionamento, dirigido por um feitor (que em Arguim era também normalmente o capitão da fortaleza), operava-se por meio de vários oficiais régios, protegidos por um pequeno número de soldados (...). A feitoria fortificada de Arguim – estabelecida na única ilha com água doce na região e a pouca distância de Uaden, importante escala do comércio trans-saariano – serviu para obter sobretudo ouro e escravos (e, em menor escala, goma e pescado), por permuta principalmente com trigo, tecidos europeus, têxteis marroquinos e prata. Não se conhecem os regimentos que regulavam o seu funcionamento, mas a legislação geral manuelina e outros documentos de começos do século XVI permitem ter uma ideia daquele e concluir, como era lógico, que a experiência aí adquirida foi útil para estabelecer o regime iniciado por Diogo de Azambuja em S. Jorge da Mina em 1482. A importância desta última rapidamente superou em muito a da feitoria de Arguim, cujo comércio declinou ao longo do século XVI (TEIXEIRA DA MOTA 1976: 16).¹⁷

¹⁶ Um século mais tarde (1635) Francisco Pires de Carvalho descreve uma situação semelhante no rio Senegal, incluindo já os Holandeses: “(...) a barra de Sanagá, adonde há muitas naos de olandezes e francezes e ingrezes com muito comercio” (in *Monumenta Missionária Africana: África Ocidental (2ª Série)*, vol. V. P. A. Brásio [org], pp. 287; cf. THILMANS & MORAES 1971).

¹⁷ Para outra descrição deste período ver igualmente Vitorino Magalhães Godinho (1963/1971 Volume IV: 155-161).

Ainda através deste autor (TEIXEIRA DA MOTA 1978), encontramos precisamente uma referência à carta de Valle de Rosales, afirmando-se aí que:

(Os) mouros aliados dos portugueses, vítimas dos assaltos dos castelhanos, que lhes levavam mulheres e filhos, pediam apoio naval, com a promessa de darem mil vacas por ano se fossem defendidos contra tais ataques (TEIXEIRA DA MOTA 1978: 225).

Este resumo do texto de Rosales torna-se problemático ao referir apenas os “mouros aliados dos portugueses”, quando Rosales distingue “narziguas”, “mouros” e “ludea”.¹⁸ É precisamente nesta simplificação das diferentes populações saharianas que penso questionar a carta de Cristóvão Valle de Rosales. Aqui, onde acaba a leitura da historiografia portuguesa – que não questiona as fundamentais diferenças entre Narziguas e Ludea, assim como sobre as implicações de um trato directo entre as chefias de Arguim e o “senhor dos narziguas” –, gostaria de incorporar os meus dados de terreno, articulando tradições orais com elementos historiográficos *bidān* que claramente identificam os “narziguas” (actualmente referidos sob o nome de Nīerzig).

Se os promotores do acordo com as autoridades portuguesas de Arguim são os “narziguas” – “os mouros aliados dos portugueses” –, como é possível que quem cumpra o

¹⁸ Cinco séculos antes Valentim Fernandes, por exemplo, havia claramente distinguido as diversas populações “mouras” entre “alarves, azenegues e ziguis” (BAIÃO [org] 1940: 45). João de Barros (*Primeira Década*), posteriormente, define igualmente os diferentes “alarves” que frequentavam o forte de Arguim: “[Ouadane] onde [os portugueses] estiveram pouco tempo por a terra ser muito deserta, somente virem a ela os mesmos Alarves que às vezes vinham ao castelo de Arguim, que são Azanégues, Ludáyas e Brabaxiys...” (BARROS 1988 [1932]: 117-18).

seu pagamento sejam os “ludea”? A definição destes dois grupos, assim como a leitura do próprio texto (sobretudo o seu final), levantam diferentes problemas.

Uma possibilidade de leitura sugere que os Ludea estarão sujeitos aos Narziguas, parecendo mesmo que os Ludea “são” dos Narziguas, e que estes últimos seriam os titulares de toda a faixa litoral (uma vez que se movimentavam militarmente ao longo de toda ela). Por outro lado, é igualmente possível ler que o “senhor dos Narziguas” seja ele próprio um Ludea: “os mouros deste ludea”. O problema decorrente deste documento, e das suas leituras, complexifica-se com as versões geralmente aceites na compreensão da história da região, onde Ludea e Narziguas são apresentados como entidades absolutamente distintas, rivais no controlo do país.

2. Quem são os “Narziguas”?

O intenso trabalho etnográfico e de levantamento de tradições orais efectuado durante a primeira metade do século XX, incentivado e financiado pelo governo colonial, entre os anos de 1902-1960 (POULET [1904], MARTY [1919, ...], BASSET [1913], DUBIÉ [1953], LERICHE [1948, 1952, 1953, 1955], MONTEIL [1948]), dá-nos poucos elementos sobre os Narziguas.¹⁹ O facto de Dubié, Leriche, ou Marty, não se aproximarem

¹⁹ Que muito significativamente não encontramos trabalhados no clássico *L’émirat des Trarzas* (Paul Marty 1919), onde apenas uma vez são referidos os “Oulād Nirzig”, erradamente entendidos como uma

de uma definição desta população é surpreendente, tanto mais que estes autores se associam privilegiadamente com a região de Trarza (numa relação que terá repercussões fundamentais na forma como é percebida a própria organização social *bidān*, cf. TAYLOR 2002, VILLASANTE 2007), onde contemporaneamente se continuam a reconhecer os Narzigas (ou melhor, os Nīerzig).

Há no entanto autores que enquadram perfeitamente este universo. Autores naturais eles próprios da região da Guibla (Mukhtār Ould Hamidun e Yahya Ould al-Bara), ou com relações privilegiadas a esse terreno (H. T. Norris e Thomas Whitcomb). Mukhtār Ould Hamidun (1952), lidando com as declarações estatutárias das tribos *Bidān*, identifica os “narzigas”/Nīerzig como parte de um grupo de antigas tribos Berberes que reclamam para si um estatuto *hassān*, muito embora sejam efectivamente anteriores à chegada das *qabīla*-s Banī Hassān (isto é, antes do século XVII):

Plusieurs anciennes tribus Berbères disparues ou presque, sont considérées comme Hassān, bien que leur origine soit antérieur à l’arrivée des guerriers arabes; telles sont, par exemple: (...) les Nīerzig (Rosso), représentés par les petites fractions Taghrédiant et Idjegbadja (HAMIDUN 1952: 46).²⁰

“deformação” de Oulād Rizg (MARTY 1919: 203). Para uma leitura da presença colonial na Mauritânia ver ABITBOL 1986; PELS 1997; SEARING 2003; BARGADOS 2003; VILLASANTE CERVELLO (org) 2007.

²⁰ Thomas Whitcomb (1975), trabalhando precisamente com Mukhtār Ould Hamidun, refere-se aos *Angādis* como uma outra das tribos fundamentais do período pré-*hassān*: “According to western Saharan tradition, the Angādis were one of the major Znāga warrior tribes of the central western Sahara until the tenth/sixteenth or eleventh/seventeenth century, when they moved to the south-west where they declined in power and numbers; there are fewer than 10 persons surviving today. The origin and meaning of their name is unknown, and no memory of their exact origin or of the names and genealogies of their chiefs has been conserved, although it is said that they were of the Lamtūna. The tribe was divided into nine branches: Idaw Yidda, Ahl Ahmad an Adanan, Idaw Zaghar, Id Ag Shatjah, Idayndik, Idaw Yidder, Idayndukān, Daygartan, and Dayllan” (WHITCOMB 1975: 121-2).

H. T. Norris (1967, 1972) consolida esta aproximação histórica, afirmando, neste caso, uma associação à população *Sanhāja* e ao termo *Anbat*:

This title [Anbāt] was also used by the Nyarzīg of whom only a few fractions remain (NORRIS 1972: 213).

After his death [Abū Bakr b. ‘Umar al-Lamtūnī] the leadership passed to the offspring of his brother Yhayā b. ‘Umar. They bore the noble title of Anbāt. Among their descendants are the Anbāt al-Giblah (‘Nyarzīg) and the Idaw ‘Ish in Taganit and the ‘Asabah (NORRIS 1967: 634).²¹

Mais recentemente Yahya Ould al-Bara (*La propriété foncière en Mauritanie: dimensions socio-politiques*, Publications de l’Institut des Etudes Africaines, Université Mohammed V, Rabat: 1999) afirma os “Nyarzik” como líderes da Guibla antes do domínio dos árabes Maghvra: “A tribo conhecida pelo nome de Lanbāt, hoje extinta, liga-se aos Nyarzik, que dominavam a Guibla antes da chegada dos Oulād Maghvra. Actualmente encontramos-os apenas na tradição oral” (AL-BARA 1999).

Thomas Whitcomb (1975) identifica os *Anyārzig* como uma “tribo *znāga*” identitariamente associada aos Lamtuna e actualmente extinta. Muito embora coincidindo a ligação entre Nīerzig e Almorávidas (NORRIS 1967), este autor, surpreendentemente,

²¹ Esta é uma discussão antiga que apaixona os intelectuais *bidān* e os opõem aos investigadores europeus. Este termo, sem acentuação, surge pela primeira vez num texto árabe do século VIII: “The Berber tribes of the Western Sahara, the Anbiya, are first mentioned in his [al-Fazari] writings” (NORRIS 1982: 3; cf. LEWICKI 1970: 211); “Mulaththamūn. The Berbers who inhabited this desert, sometimes known as ‘the land of Anbiya’, were called the ‘muffled Sanhāja’” (NORRIS 1982: 106). Ora, localmente, na versão sugerida por Ould Hamidun, este termo deverá ler-se, isso sim, *Umbat*, associando-se directamente a diversas toponímias até hoje reconhecidas.

estende a influência do grupo ao norte, relacionando-o com a cidade de Ouadane e com os Idaualhājj.²²

It may be that Wadān was built or belonged to the *Anyārzīg* (...) which absorbed others and assumed the name Idaw al-Hājj in the ninth/fifteenth or tenth/sixteenth century, which would explain the disappearance of the *Anyārzīg* (WHITCOMB 1975: 411).

Esta proposta, que não consegui reconstruir oralmente, é sintomática do enigma que envolve a população Narzigua, quase completamente apagada da memória *bidān*, muito embora em meados do século XVI fosse apresentada como uma entidade preponderante nas operações coordenadas desde o castelo de Arguim. Contextualizando globalmente esta questão, considere-se ainda o bem sistematizado depoimento do conhecido poeta Mokhtar Ould Mohameda (Oulād Bārikallah):

Os Nīerzig eram uma antiga população, actualmente remanescente entre os Taghrijant. Faziam parte do grupo que dominava a Guibla antes da chegada, e conquista, dos Banī Hassān. Desempenhavam o mesmo papel que os Lambat na ‘Assaba e no Tagant; que os Bdukal a norte da região de Adrar; que os Idaixilli no Adrar (estes são verdadeiramente Sanhaja, parentes dos Tajakant e dos Meshduff). Os Nīerzig são, assim, uma das quatro forças anteriores aos Banī Hassān.²³

Mokhtar Ould Mohameda, Iguerm, Novembro 2007.

²² Um universo tribal que, como veremos, ocupará um papel destacado nas operações comerciais encetadas com a presença europeia na região, porventura a partir do século XVI.

²³ Uma tese antes sustentada por Mukhtār Ould Hamidun (*in* NORRIS 1986), provando a prevalência de muitas das suas teses na actual definição histórica da região: “In the eighth and ninth centuries of the *hijrah*, the Banū Hassān entered Mauritania. They swept away the rule of the Abdūkal in the Sahara and the Anbāt in Tagānit and the ‘Asābah and the Idayshalli in the Mauritanian Adrār and the In’irzik in the southwest (*al-Giblah*)” (NORRIS 1986: 34).

As referências, escassas, aqui apresentadas, evidenciam a associação a um passado pré-árabe da população Nīerzig e a sua supermacia no Sudoeste da actual Mauritânia, e porventura mais a norte (WHITCOMB 1975), num período anterior ao século XVII; e, inversamente, a sua posterior sujeição. Seguindo estes elementos, a carta de Cristóvão Valle de Rosales poderá ligar-se objectivamente aos dados actualmente conhecidos da história da região, coincidindo na afirmação de que o domínio *Banī Hassān* se consolidará apenas no século XVII.²⁴ É também evidente a preponderância dos Nīerzig na história pré-Banī Hassān da região.

Ilustração I. Mapa de Trarza

3. Quem são os “Ludea”?

Quanto aos “ludea”, comprometidos por Valle de Rosales (e pelo “senhor dos narziguas”) no pagamento anual de mil vacas à coroa portuguesa, trata-se de um grupo muito mais conhecido, com inúmeras referências que os enquadram. Os elementos geralmente aceites na descrição da “conquista árabe” do Sahara Ocidental (ampliado até à margem Norte do rio Senegal), fazem abundantes menções a este grupo, identificado no

²⁴ Possivelmente depois de 1630, após a batalha de In Titām (CHEIKH 1985a; AS-SA’AD 1989), e definitivamente imposto no último quarto desse século, com a conclusão, em 1674, da guerra de Xarbubba: “A partir de ce jour, tous les Zwāya furent vaincus définitivement (...)” (LERICHE & HAMIDUN 1948: 525).

sudoeste marroquino no século XIV (KHALDUN 1995: 453-454), e nas fronteiras políticas da actual RIM desde o início do século XVI, incluídos nos chamados “Oulād Hassān”/Banī Hassān/Banu Hassān:

[Les Ma‘qil] sont constitués de trois tribus: les Dhawī ‘Ubayd Allāh, les Dhawī Mañçūr, les Dhawī Hassan. (...) Les territoires des Dhawī Hassan s’étendent du Draa à la mer Enveloppante. Leurs cheiks résident dans la ville de Noul, capitale du Sous. Ainsi, ils contrôlent le Sous al-Aqçâ et ses environs, et nomadisent dans les sables jusqu’à la limite du territoire des *Mulaththamûn* (les gents volés [Cf. Lewicki 1971: 507-8]) Geddâla, Mëssufa et Lemtuna (KHALDUN 1995: 453-454).²⁵

(...) the Awlād Hassān were established throughout the Western Sahara by the early sixteenth century. They controlled its commercial and strategic routes which had formerly been the exclusive territory of the descendants of the Almoravids (...). The mastery of the south-east already belonged to the Dulaym, Ūday and Barābīsh (NORRIS 1986: 44).

Os Ludea identificam-se assim com os descendentes de Uday, numa progressão genealógica que liga o grupo ao sul da Península Árábica.²⁶ Diferentes construções genealógicas tornam complexa a plausibilidade de uma ligação directa ao profeta, mas a

²⁵ Uma versão depois retomada por Mukhtār Ould Hamidun (1952): “Les Hassân doivent leur nom à Hassân oûld Mokhtâr oûld Mohammed oûld Maqil. Ce dernier est l’ancêtre général des Beni Maqil qui sont trois tribus: les Doui-Abdallah, les Doui Mañcour et les Doui Hassân (...). Les tribus des Beni Hassân sont: les Maghâfra, les Oulād Rizg, les Oulād Dâoûd (Aroûg), les Oulād Yoûnes, les Oulād ‘Ogba, les Oulād Delîm, les Brâbîch, les ‘Ideiqub, les Rhamna et les Oudâya, ces deux dernières au Maroc” (HAMIDUN 1952: 38 e 39). “Les historiens et les généalogistes arabes et *Bidān* s’accordent pour rattacher *Hassân* à la descendance de Ma‘qil qui a donné son nom à une branche de la tribu arabe des Banu Hilal” (CHEIKH 1991: 41).

²⁶ H. T. Norris (1986: 43), referindo-se ao *Esmeraldo* de Pacheco Pereira, identifica os “Ludea” com os *Ūday*, dos “Awlād Hassān” (tal como CENIVAL & MONOD 1938: 152). Alberto López Bargados refere que o termo “Oudayas”, no seu caso associado aos Oulād D’laim, era ainda utilizado em finais do século XVIII (BARGADOS 2003: 273).

sua afirmação mantém-se e destaca-se entre os *bidān*.²⁷ A defesa destas linhagens força a concretização de uma inscrição identitária “árabe” que actualmente se afirma prevalecente na área cultural *bidān*, onde não encontramos valorizada (ainda?!) qualquer outra herança cultural que não a iniciada com a “conquista árabe” do extremo ocidental do sahara.

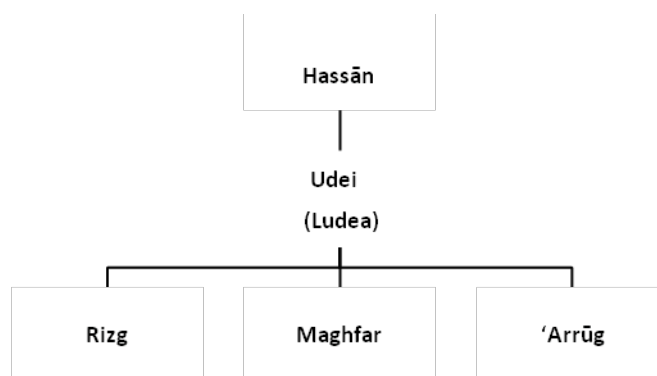


Ilustração II. Descendência de Hassān. “Ce schéma, même si la hiérarchie des noms, leur place et leur enchaînement n’offre aucune certitude absolue, présente un canevas commode de l’ensemble de la descendance de Hassan et de ses diverses ramifications” (CHEIKH 1991: 47).

Avançando no desenvolvimento destas propostas de filiação genealógica, Pierre Bonte (1998) afirma D’laym et Uday (dois “filhos” de Hassān) como os pioneiros da conquista sahariana. E sublinhando o ímpeto com que percorrem a região, declara-os no noroeste da actual Mauritânia no século XV e pouco depois já nas imediações do rio Senegal:

²⁷ Uma possibilidade negada, por exemplo, por Ibn Khaldun: “They allege that their lineage comes within the household of the Prophet, going back to Já’far ibn Abī Tālib. Now that claim is likewise false” (in NORRIS 1986: 12).

Au XVème siècle, les différents descendants d’Uday sont implantés dans le Tîris et dans les zones limitrophes de l’Adrâr (...) alors que vers le sud-ouest les mouvements pastoraux les amènent aussi très rapidement aux limites de la Gebla. (BONTE 1998: 228)²⁸

Abdel Ould Cheikh (1985a), mais cauteloso, afirma a hegemonia dos Ma’qil apenas no final do século XVII, assinalando, no entanto, que a partir desse momento a história da região seria reescrita:

Nous savons très peut de chose des étapes initiales de la descente, au sud de la Sagyā-l-Hamrā, des branches occidentales de la tribu árabe des Ma’qil. L’hégémonie définitivement acquise, semble-t-il, par ces nouveaux venus à partir de la fin du XVIIe s. sur de vastes régions du Sahara Occidental, marque en tout cas un tournant dans l’histoire culturelle et politique des populations de ces régions (CHEIKH 1985a: 197).

É assim um dado consolidado que ao século XVI os Banī Hassān (Ludea) estariam certamente presentes no sudeste do Sahara Ocidental, possivelmente interferindo já nas rotas caravaneiras interiores.²⁹ Ainda que a carta de Valle de Rosales, no entanto, permita pensar que na primeira metade do século XVI o sudoeste do Sahara não estivesse ainda sob controlo “árabe”.

²⁸ Concordando com Caro Baroja (1990 [1955]), que trabalhando o norte do litoral sahariano, e descrevendo as relações entre populações berberes e tribos árabes, dá os primeiros como sujeitos (em parte) aos segundos, já no século XV: “Los *azanaghi* eran los pobladores de gran parte del desierto y del borde S. de éste, hablaban un idioma especial, que no era el árabe, un idioma del tronco berebere occidental, y ya en el siglo XV, no sólo andaban en lucha con los árabes, sino que habían sido en parte vencidos por ellos y sometidos al pago de tributos” (BAROJA 1990: 32).

²⁹ John Hunwick (2003) avança uma descrição das actividades dos “Ūdāya”, neste caso ligando-os às operações comerciais desenvolvidas em Arguim: “The Ūdāya were a branch of the Banū Hassān Arabs nomadising between Wādān and Walāta, and engaged in the gold trade from Jenne to Arguin on the Atlantic coast” (HUNWICK 2003: 139, nota 12).

3.1 Narziguas e Ludea, elementos fundacionais da sociedade *bidān* (do sudoeste)

Se Narziguas e Ludea são passíveis de identificação e de algum enquadramento histórico, as relações entre estes grupos no período anterior ao século XVII são muito difíceis de reconstruir, quando é precisamente essa relação que surge assinalada na carta de Cristóvão Valle de Rosales.

Os textos portugueses do século XVI, peças fundamentais nas tentativas de interpretar este período fundamental da história do ocidente sahariano – ainda que de manuseamento extremamente complexo – são sempre utilizados neste exercício e, também neste caso, procurando concretizar a relação entre Narziguas e Ludea, aprofundarei o enquadramento destas sociedades recorrendo a outros textos portugueses.

Segundo Valentim Fernandes os Ludea serão preponderantes em Ouadane em finais do século XV, isto é, no interior do continente, a mais de trezentos quilómetros do litoral e da fortaleza de Arguim.³⁰ Já Cadamosto (PERES [org] 1948), antes, aponta a separação entre os grupos (berberes) que controlariam ainda a costa e as populações (árabes), sedeadas no interior:

³⁰ Cadamosto, que visita a região em meados de XV identifica de facto árabes, claramente discriminando árabes de berberes (“barbari”) e de azenegues, mas nunca denomina os Ludea. Coincide, no entanto, na associação de populações ditas árabes com Ouadane: “(...) para trás do dito Cabo Branco, terra dentro, há um lugar de nome chamado Odém (...), o qual lugar não é murado, mas é reduto de árabes, e é escala aonde chegam as caravanas que vêm de Tombuto, dos outros lugares dos negros, e que querem vir a estas nossas Berberias de cá” (CADAMOSTO *in* PERES [org] 1948: 102).

[Os Azenegues] vivem nalguns lugares da dita costa, que há para lá do Cabo Branco; e vão pelo deserto, muitos deles para o interior. E confinam com os sobreditos árabes de Odém. Estes vivem, também, de tâmaras e de cevada e de leite de camelo. Mas, por estarem mais vizinhos das primeiras terras dos negros, fazem trato entre si (...) (CADAMOSTO *in* PERES [org] 1948: 105).

Este autor traça uma fronteira (“confinam”) entre o território dos Aznegues e o dos Árabes do interior, sendo que os primeiros, predominantes no litoral, mantêm estreitas relações comerciais com as populações negras suas vizinhas, assim como relações com o interior do continente (“vão pelo deserto, muitos deles para o interior”). Se neste texto os Ludea são confirmados senhores do interior, a carta de Cristóvão Valle de Rosales, segundo a leitura que dela faço, afirma que em meados do século XVI os “alarves” continuariam ainda sem controlar o litoral.

Ainda assim parece notar-se uma aproximação entre estes grupos e as suas áreas de influência: se para Cadamosto³¹ os territórios de Árabes e Aznegues eram “confinantes”, em meados do século XVI estes grupos teriam as suas fronteiras bem mais esbatidas, ao serem conjuntamente referidos por Valle de Rosales (Narziguas + Ludea) como intervenientes numa operação político-militar contra os invasores Castelhanos no litoral.

Cadamosto³² refere-se à “terra dos Pardos” (idem: 113) e ao “país dos Azenegues ou Pardos”, quando meio século depois Valentim Fernandes destaca, “contra o poente”, a “província de Lodea”, confinante a sul com o rio Senegal:

³¹ “Cadamosto, fonte mais segura para a geografia”, uma vez que “quase todas as datas dadas pelo veneziano estão erradas” (GODINHO 2008 [1962]: 305 e 197).

³² Que terá realizado duas viagens à Guiné nos anos 1455-6 e escrito antes de 1463 (GODINHO 2008: 368).

A terra firme de Arguym he huã prouïcia chamada Lodea q va pellos desertos contra ho poente ata Guynee. Esta prouïcia de Lodea parte da prouïcia de Guynee ho ryo de Çanaga chamado pellos mouros e negros ryo Ennyl. E desta banda do ryo em Lodea som homes aluos e da outra parte negros (BAIÃO (org) 1940 : 47).³³

Na margem norte do rio Senegal, o “país dos Azenegues” do autor veneziano, Valentim Fernandes localiza a “província de Lodea” (“desta banda do ryo em Lodea”). Ainda assim, e seguindo a carta de Cristóvão de Rosales, o controlo por parte das tribos Árabes (Ludea) parece não ser ainda sentido de forma absoluta em meados do século XVI nas regiões costeiras e no extremo Sudoeste, uma vez que o interlocutor privilegiado das chefias de Arguim, assim como o comandante da resistência continental contra as incurssões Canárias, é o Senhor dos Narziguas. A província de Ludea, confinante com o rio Senegal, estará localizada mais para o interior do rio. Valentim Fernandes afirma, no entanto, a sujeição dos Azenegues face aos Ludea: “porque os ditos azenegues pagam aos alarves de Lodea de dez um e mais das mercadorias que trazem de Guynee” (idem: 47).

É por via destes quadros amplos, quase abstractos, que se consolida uma transição até à sociedade *bidān* contemporânea, numa visão por vezes redutora da historicidade e dos diferentes grupos que influenciaram a sua definição, insistindo-se nos termos essencializados “árabe” e “berbere” como elementos suficientes à qualificação deste terreno (as narrativas fundacionais que adiante irei trabalhar assentam precisamente nestes). Os famosos textos de Cadamosto e de Valentim Fernandes parecem suficientes para a afirmação da complexidade destes tecidos sociais.

³³ Continuando o enquadramento geográfico da região Valentim Fernandes dispõe ainda outras “províncias”: Lodea confina a Levante com a província de “El Brabisth” (“E traze cotinuada guerra huus com os outros destas duas prouïcias”); “El Brabisth” confina com a província de “Arrhama” (a maior de todas), que por seu turno se encontra com a província de “Oulhedamar” (BAIÃO [org] 1940: 47).

3.2 Valentim Fernandes e os “*ziguis*” adrarianos

Outra questão fundamental que surge também do texto de Valentim Fernandes é o facto de aí se qualificar uma população denominada “zigui” na região aproximada ao actual Adrar mauritano. Se, partindo da carta de Valle de Rosales, compararmos o que é dito sobre os Narziguas com o que Fernandes escreve sobre os Ziguís, poderemos pensar numa aproximação entre as duas populações.

Valentim Fernandes designa “três gerações de mouros” na região continental: “Os mouros da terra firme são três gerações [“raça ou tribo”, na tradução de Cenival & Monot...], a saber: Alarves, Azenegues e Ziguís” (BAIÃO [org] 1940: 45). Ao fôlio 69 descreve-os: “A gente chamada Ziguís anda misturada com a gente de Lodea e são entre eles como entre nós os ratinhos, gente de menos prezo”. Ao fôlio 87 repetem-se as referências a Árabes e Azenegues, mas neste caso os “Ziguís” são substituídos por “Bárbaros”: “Em esta terra há outra geração que chamam Bárbaros”. Os Ziguís distinguem-se das populações Árabes, podendo confundir-se com Azenegues e com Bárbaros. Segundo este autor os Ziguís vivem com os Lodea (na província com o mesmo nome), partilhando um mesmo território – como também se depreende da carta de Cristóvão de Rosales – mas são como “ratinhos” (“gente menor”) para os Lodea.

Theódore Monod (CENIVAL & MONOD 1938), contextualizando precisamente estas personagens, acrescenta: “Les renseignements sur le groupe *Zigüis-Barbaros* sont très maigres: les premiers habitent parmi les Arabes de *Lodea*, qui les méprisent cordialement” (idem: 150). Confirmando a dificuldade em enquadrar estas passagens, afirma que os Ziguis não são hoje em dia identificáveis, e ao igualmente não conseguir enquadrar as populações *Ezarzigui* e *Azarzigui* referidas no *Esmeraldo*, conclui: “Il faut renoncer à identifier le mot *Zigüis*”.

Já Thomas Whitcomb (1975), partindo igualmente do *Esmeraldo* – e precisamente no sentido que desejo valorizar – concretiza uma ligação entre os Ezarziguy adriários de Pacheco Pereira e a “tribo *znāga Anyārzig*” (WHITCOMB 1975: 411).³⁴

Se os Ziguis parecem subjugados aos Ludea nas províncias continentais, no litoral, seguindo Valle de Rosalles os Narziguas não parecem de forma alguma subjugados, bem pelo contrário. E se Ziguis e Narziguas forem uma mesma população, ainda que gozando de diferentes enquadramentos nas diferentes regiões que habitam (subjugados no continente, Adrar e província de Ludea; líderes na faixa atlântica) então temos uma amplitude territorial enorme para o grupo no século XVI, que ocuparia as regiões entre o cabo Branco e rio Senegal, compreendendo o interior adriário.

Conforme escreve o capitão e feitor de Arguim, um dos interlocutores privilegiados dos portugueses continuava a ser o “senhor dos Narziguas”, sendo que desse texto se

³⁴ Note-se ainda que na região de Adrar diversas tradições orais (Idāixilli e Taīzigga, nomeadamente) continuam a mencionar a raiz *ziga/zāga*, associada a uma figura matriarcal, como na expressão “*ziga umm Taīzigga*” (“ziga mãe dos Taīzigga”).

depreende que os seus territórios se estenderiam, em meados do século XVI, da região de Arguim (Cabo Branco) ao rio Senegal, numa faixa de mais de 500 quilómetros.³⁵

A ligação entre geografias tão distintas – Arguim, e a sua região continental (sahariana) e Trarza (com uma tipologia eminentemente saheliana) – parece no entanto provar-se desde meados do século XVI, não sendo fruto da liderança dos Oulād Ahmad Ben Damān e de um esforço de consolidação política desenvolvido apenas sob a estrutura emiral. Antes disso já se comerciava em toda a faixa atlântica com um interlocutor privilegiado, os Narziguas, neste caso preciso.³⁶

Se esta leitura limita a amplitude geográfica do território controlado pelos Narziguas à região entre a foz do Senegal e o Cabo Branco (zona que procuravam defender das incursões castelhanas), o texto de Valentim Fernandes, referindo-se a “azenegues” estende claramente as zonas percorrida por estas populações, que comerciavam entre o rio Senegal e a costa marroquina, mantendo ligações comerciais diversificadas com múltiplos interlocutores:

³⁵ Num contexto político muito diferente – o do emirato –, Théodore Monod (1983) coloca esta mesma questão, interrogando-se quanto à possibilidade da autoridade emiral se fazer sentir sobre uma zona tão vasta, uma vez que é com o castelo de Arguim que os emires de Trarza irão, mais tarde (séculos XVIII), negociar, por exemplo, o comércio da goma-arábica: “Ce que l’on peut se demander, c’est comment s’explique le fait que c’est avec les émirs du Trarza, région plus méridionale, sahélienne et riche en gommiers, que vont négocier les autorités d’Arguin aux XVIIe et XVIIIe siècles” (MONOD 1983: 101).

³⁶ Barry (1985), sem se referir a esta população precisa, integra perfeitamente os grupos não-árabes no comércio atlântico: “Dans le commerce, le rôle d’intermédiaires marchands sera le monopole des Berberes du Sahara occidental (...) Le détournement de ce commerce trans-saharien vers Arguin, dès 1455, et l’importance prise par le commerce atlantique, dans la deuxième moitié du XVIIe siècle, ne perturberont pas fondamentalement le rôle commercial des Maures” (BARRY 1985 [1972]: 62).

(...) vão por terra a Çaffym onde compram cavalos para posteriormente os trocarem por escravos na margem sul do rio Senegal, entre os Gyloffas; revendendo-os depois em Arguim, em troca de trigo e vestuário (VALENTIM FERNANDES *in* BAIÃO [org] 1940: 172).³⁷

Actualmente a maior parte das tradições orais enquadram os Nĕrzig num território limitado ao extremo sudoeste da actual Mauritânia (na margem norte da foz do rio Senegal), mas existem possibilidades que permitem estender a influência geográfica deste grupo.

Entre algumas populações costeiras actualmente incluídas no Parque Nacional do Banco de Arguim (PNBA), e precisamente em Nouamghar (mais de trezentos quilómetros a Norte da foz do Senegal), reconhece-se a surpreendente toponímia que identifica um “cemitério Nĕrzig” nas imediações da aldeia (um local que não é actualmente utilizado e onde não se reconhecem quaisquer personalidades aí sepultadas).

Em M’Kheijaratt (cinquenta quilómetros a sul de Nouamghar), Abdallahi Ould Nasr al-Din (Ahl Bouhoubeini, descendente de Mohamedin), embora desconhecendo o

³⁷ Cadamosto refere-se também a um trato nestes termos, mas neste caso referindo-se a “alarves” e a operações comerciais apenas entre as duas margens do rio Senegal e a feitoria de Arguim: “Esses tais árabes têm também muitos cavalos berberescos, com os quais fazem comércio; e levam-nos às terras dos negros, vendendo aqueles cavalos aos senhores os quais dão, em troca, escravos”; “E têm, estes tais do arrendamento, continuamente gente nesta ilha e feitores que compram, vendem e tratam com os sobreditos árabes que vêm ao litoral mercadejando diversas coisas, como sejam panos, e tecidos de linho e pratas, alquicês, tapetes, saíotes e outras coisas, e sobretudo trigo, porque estão sempre esfomeados; e dão em troca escravos negros que trazem os ditos árabes das terras dos negros; e dão ouro tiber”.

James Webb (1995), surpreendentemente, retomando esta discussão quanto ao século XVII, define os Idaualhāj como os operadores de um trato deste tipo: “ (...) they became the key actors articulating the flow of grain from the Wolof states to the Bidān (...) The Idaw Al-Hajj were also participants in the trans-Saharan trade along the coastal corridor which sent Wolof slaves to the Maghrib in exchange for horses to mount the cavalry of the Wolof states” (WEBB 1995b: 455).

“cemitério Nĕrzig” de Nouamghar, identifica facilmente o nome “Nĕrzig”, afirmando tratar-se “da antiga população residente na ilha de Tidra (vizinha de Arguim).³⁸ Actualmente já não existem, houve uma guerra que os dizimou” (M’Kheijaratt, Novembro de 2007).

Estes dados escassos, recolhidos quase cinco séculos depois da carta de Valle de Rosales se referir aos Narziguas, podem apontar a amplitude dos territórios desta população. Se actualmente uma sua descendência se identifica sobretudo junto à foz do rio Senegal, a tradição oral consegue ainda identificá-los ao longo da costa norte da actual Mauritânia (Nouamghar), e até às imediações da fortaleza de Arguim (na ilha de Tidra). Estes elementos que valorizam a população “narzigua” surgem nos mesmos termos em que esta é aparece descrita na carta de Valle de Rosales, isto é, apontando a sua presença ao longo de todo o litoral da actual Mauritânia, entre o rio Senegal e o Cabo Branco.

Se associarmos o grupo Nĕrzig à mais abrangente tipologia Azenegue, tantas vezes referida nos textos portugueses da época, justifica-se quer uma vasta influência geográfica, quer a forte valência comercial destas populações. Neste caso os entrepostos atlânticos de Anterote (referenciado por Cadamosto e Valentim Fernandes, localizado a sudoeste do actual aglomerado urbano de Tiguent), e mais tarde Portendick (a norte da actual Nouakchott), serão também dados importantes a considerar nas disposições comerciais ligadas a Arguim e às populações que se realcionavam com esta estrutura, quer comerciando directamente no forte, quer noutras instalações, não permanentes, ao longo do litoral.

³⁸ A documentação portuguesa reconhece o povoamento das ilhas a sul de Arguim, Cf. Valentim Fernandes (BAIÃO [org] 1940: 46), mas sobretudo a *Crónica de Guiné* de Zurara, onde se relatam abundantes aventuras cavaleirescas entre os homens de armas portugueses e as populações destas ilhas.

Um elemento importante quanto a Anterote surge na obra de Valentim Fernandes (fólio 88), que afirma que o limite geográfico ocupado pelos “mouros brancos” se limita precisamente a esse entreposto, onde se desenvolvia abundante comércio:

(...) onde está outro resgate que se chama Anterote, porque aqui chegam mais daquela gente [Azenegues]. E aqui se acabam os Mouros brancos. E tem lugar o resgate ali como em Arguim em seus navios, porque não há ali lugar nem castelo nem nada (FERNANDES *in* CENIVAL & MONOD 1938: 124 e nota 245; BAIÃO [org] 1940: 63-64).

Se em Anterote “acabam os Mouros brancos” (cem quilómetros a norte da foz do rio Senegal), afirma-se também que outras populações aí se deslocavam (“aqui chegam mais daquela gente [Azenegues]”; “a Costa de Anterote, a qual também é de azenegues” [CADAMOSTO: 115]). Anterote é assim descrita como uma escala à qual acedem Azenegues, possibilitando, desde estas datas, a actualmente mais frequente ligação de grupos Berberes ao extremo sudoeste do Sahara. Note-se também que Valentim Fernandes afirma que aí negociam conjuntamente “Mouros Brancos” e “Azenegues”. Cem quilómetros mais a sul não é já referida qualquer população “árabe” (ou “Mouros brancos”, na expressão de Valentim Fernandes), uma vez que as margens do rio Senegal distinguem, isso sim, as populações negras das Azenegues: “o qual rio [Senegal] separa os Negros, dos Pardos chamados Azenegues” (CADAMOSTO: 115).

Fundamentalmente, este exercício apresenta a região como verdadeiro cruzamento civilizacional, algo que é sempre entendido pelos observadores acima citados. Mais do que limites geográficos e áreas de influência cultural, historicamente o sudoeste da actual Mauritânia parece desenvolver-se sobre esta matriz. É precisamente nesta medida que

muitas das tradições orais compreendem a “conquista árabe do sahara ocidental” (NORRIS 1986). Se é verdade que as tribos “árabes” pressionaram as populações mais antigas à região (e subjugaram muitas delas), no sudoeste da Mauritânia prevalece, até ao presente, uma noção sensivelmente diferente, que reflecte sobretudo sobre uma população etnicamente “corrompida”, muito distante de qualquer designação essencialista, por exemplo, da arabidade. Abdel Wedoud Ould Cheikh (1991), neste sentido, aponta cautelas à utilização da expressão “conquista”, diluindo a ocupação do sudoeste do Sahara pelas tribos árabes por um longo período:

“...il semblerait plus prudent d’envisager l’installation des tribus Bani Hassân dans l’espace mauritanien actuel, non point comme une invasion massive, brutale et homogène, mais comme une lente derive ponctuée d’avancées et de reflux, de querelles intestines et d’alliances avec les groupes qui les ont précédées” (CHEIKH 1991: 66).

Os dados de terreno quanto a este período associam-se sobretudo aos Oulād Rizg – mais do que os “ludea” –, definidos aqui como o primeiro grupo “árabe” que se terá instalado na Guibla.³⁹ Estes, no entanto, nunca são definidos conforme os esteriótipos veiculados às tribos árabes invasoras, mas através de versões sublimadas (identitariamente complexas), defendendo que mais do que uma vitória, ou derrota, se terá alcançado um “entendimento” com os grupos já presentes na região.⁴⁰

³⁹ Região alargada que inclui as actuais regiões administrativas de Trarza e Brakna, no sudoeste da RIM.

⁴⁰ Estas tradições não servem para descrever a segunda investida das tribos Banī Hassān, que desenhariam o futuro emiral da região a partir do século XVII.

4. A arabidade segundo os Oulād Rizg

Como vimos, a carta de Valle de Rosales atribui todo o destaque “ao senhor dos narziguas”, alforma principal do castelo de Arguim, comandante das tropas que combatem os Canários no litoral e interlocutor de uma proposta de parceria com o monarca português. Os “seus ludea” surgem apenas no final do texto, pagadores de um contrato anual de mil vacas proposto pelo próprio “senhor dos narziguas”. Mas como entender a associação entre grupos eminentemente árabes (Ludea) – caracterizados pela sua “improdutividade”, pelas razias e pelos grandes percursos de nomadização – e a produção pecuária em larga escala? Porventura pelo facto dos Ludea citados por Valle de Rosales, e recorrentes nas crónicas portuguesas do século XVI, não serem localmente considerados sobre essa denominação.

Antes destas conclusões, é fundamental destacar que esta definição do “espaço árabe”, acompanhando elementos antes expostos, por exemplo, por Ibn Khaldun, deriva politicamente, em larga medida, do período colonial. A construção destes papéis identitários, que se impuseram - e, em larga medida, prevaleceram -, estará associada à escola colonial francesa que a partir do início do século XX concretizou uma operativa separação étnica entre “árabes”/*hassān* e “berberes”/*zuāia*.⁴¹ Raymond Taylor (2007), referindo-se directamente a documentação colonial do século XIX, confirma o papel então reconhecido aos *hassān*: “Les administrateurs français considéraient les *hassān* du Trârza et

⁴¹ “The French misperceived the Sahara as a continental divide between ‘Black’ and ‘White’ Africa. This racial mapping was reinforced when they refined colonial constructs in the early twentieth century. The French became masters at advancing a Western epistemological understanding of the colonies by classifying spaces, races and species, creating taxonomies and nomenclatures, and reconfiguring geography, all the while disregarding local knowledge (...)” (LYDON 2005: 312).

du Brâkna comme une aristocratie barbare, une caste de guerriers dirigés par des rois héréditaires dans un contexte d'anarchie féodale" (TAYLOR 2007: 207). Este estereotipo prevalecerá, com maior ou menor veemência, ao longo do século XX. "Ces pillards" escrevia Raymond Mauny (1961) referindo-se ao papel dos árabes Ma'qil: "Les Maqil, derniers venus de la poussée arabe hilalienne, s'installent en maîtres dans les oasis du Sud marroccain en même temps que ceux introduits par les sultans au Maroc même vont y apporter ruine et anarchie" (MAUNY 1961: 391). Ou numa caricatura ainda mais radical, veja-se René Caillié (1996 [1830]): "Les hassanes sont paresseux, menteurs, voleurs, gourmands, envieux, superstitieux; enfin ils réunissent toutes les mauvaises qualités" (CAILLIÉ 1996 [1830]: 141).⁴²

Retomando a leitura que acima se propunha quanto aos Ludea, julgo que este universo deverá, em termos operativos, associar-se efectivamente a uma fracção deste grupo, localmente conhecida como Oulâd Rizg: o grupo árabe que primeiramente se terá instalado no sudoeste da Mauritânia e sobre o qual, no terreno, recaem os mais antigos

⁴² Este aventureiro, no entanto, não é igualmente parco na descrição que faz dos "marabutos", numa passagem que julgo valer a pena aqui incluir, libertando os *hassân* de uma caracterização que não lhes é exclusiva: "De toutes les classes des Maures, les marabouts sont ceux qui donnent le moins et demandent le plus (...) l'ingratitude est encore un de leurs vices" (CAILLIÉ 1996 [1830]: 142-3); "S'ils sont ingrats, ils ne sont pas moins inhumains. Ils traitent leurs esclaves avec barbarie, ils ne leur donnent que des noms insultants, les frappent, exigent d'eux beaucoup de travail, ne leur fournissent que très peu de nourriture, et, pour tout vêtement, une peau de mouton" (CAILLIÉ 1996 [1830]: 144). Mas o próprio Caillié tem também o seu lugar claramente definido enquanto aventureiro colonial. Considere-se apenas esta imagem indecorosa do viajante europeu, sentado à sombra, reflectindo sobre a mão-de-obra escrava: "Je m'assis un moment à l'ombre d'un arbre, pour voir travailler les esclaves; je remarquai qu'ils s'en acquittent beaucoup mieux que les nègres employés chez les Européens qui habitent la côte occidentale..." (idem: 257).

quadros filiatórios (partindo da arabidade) e onde assenta o modelo de historicidade actualmente veiculado.⁴³

A incorporação historiográfica dos Oulād Rizg na região onde se implanta a actual República Islâmica da Mauritânia comporta diferentes versões, mas que sempre qualificam um corpo árabe que terá chegado à região norte da actual Mauritânia durante o século XV e que rapidamente alcança o extremo sudoeste do Sahara:

Les premiers *hassân* qui s’installent en cette région [Guibla], vraisemblablement dans le haut-Trarza (...), sont les Awlād Rizg qui dès le XVème siècle ont une position dominante au Tirîs et sur les pâturages avoisinants (BONTE 1998: 231).

H. T. Norris (1982) afirma os Oulād Rizg numa posição francamente dominante, no sudoeste da Mauritânia, apenas no século XVII, significativamente qualificando-os de “tribo arábo-berbere”:

In the seventeenth century the Tashumsha and other Zawāyā tribes in this region [sudoeste da Mauritânia] were protected by more powerful Arab or Arab-Berber tribes such as the Awlād Rizg (...) and after the battle of In Tītām in 1630 by the dominant Hassānī Banū Magħfar (NORRIS 1982: 201).⁴⁴

⁴³ Abdel Wedoud Ould Cheikh (1991), a partir de Leão Africano, questiona precisamente se a utilização da designação “Uodei” se refere de facto a uma tribo (ou grupo unificado) ou se, pelo contrário, não se tratará de uma qualificação genérica, aplicada a diferentes universos que se reclamam descendentes de Uday ou Hassan (Cheikh 1991: 45), adiantando ainda que as tradições históricas *bidān* qualificam o início do século XVI como o momento de “*éclatement politique et militaire de la descendance d’Udāy*” (idem).

⁴⁴ “In the year 1040/1630/1, the Magħāfirah put an end to the rule of the Awlād Rizq over the south-west of Mauritania” (Muhammad al-Chennafi in NORRIS 1986: 63); “Muhammad al-Yadāli, situe donc le début du déclin des Awlād Rizg, à la défaite qu’une de leur fraction – Likṭāybāt – subit à In-Titām en 1040/1630”

Localmente os Oulād Rizg são descritos como um grupo que rapidamente se aproximou das populações locais e, em algumas narrativas (entre os Oulād Ahmad ben Damān), tomados como o exemplo perfeito de uma promíscua ligação às populações não árabes. Estas versões “negativas”, mantidas sobretudo pelos grupos árabes de origem Maghvra (posteriores no território aos Oulād Rizg, muito embora os epónimos fundacionais Rizg e Maghvar sejam ambos considerados filhos de Uday), defendem mesmo que os Oulād Rizg terão perdido a sua língua árabe original, de tal forma se ligaram aos grupos *znāga* (estatutariamente seus inferiores, nesta visão).⁴⁵

Baba Ould Bubacar Ould Ma‘alum (Oulād Sayyid, “fracção atlântica” dos Oulād Ahmad ben Damān), questionado quando ao documento de Valle de Rosalles, define-me os Oulād Rizg como “*broussards* [camponeses] que certamente poderiam ter vacas”. Entusiasmado com a menorização dos Oulād Rizg, afirma que estes se “misturaram muito, tendo hoje etimologias muito berberizadas, e julga-se que possam mesmo ter perdido a sua língua, trocando-a pelos dialectos locais. Os Maghvra são muito diferentes dos Rizg. Estes

(CHEIKH 1991: 65). Se no continente se vivia, por estas datas, um momento decisivo para a história da região, nos entrepostos europeus do litoral (Arguim, sobretudo) a situação era igualmente complexa, com os holandeses a tomarem em 1638 o castelo de Arguim aos portugueses, pondo termo a uma presença de quase dois séculos na região.

⁴⁵ A expressão *znāga* mais do que retratar uma origem étnica, define actualmente uma ordem estatutária (tributária). Trata-se também de uma expressão política e socialmente “incorrecta”, hoje em dia substituída geralmente pela palavra *adkhila* (“entrados na tribo”).

não têm vacas, jamais! E a nossa fala é muito próxima do árabe clássico” (Baba Ould Bubacar Ould Ma‘alum, Nouakchott, Maio 2006).⁴⁶

Nas versões eminentemente árabes da história da região os Oulād Rizg cruzam-se assim com elementos considerados “impuros”, sendo igualmente menosprezados pela sua dedicação ao trabalho agrícola e à pecuária, actividades concebidas como “pouco nobres, pouco dignas”.⁴⁷ Também o facto de serem reconhecidamente proprietários de poços é visto como uma marca estatutária inequívoca, que os distancia em absoluto de uma qualquer ética *hassān* concebida em termos rígidos.⁴⁸

No sudoeste da Mauritânia os Oulād Rizg foram-me sempre descritos como “próximos das populações locais” (não árabes) e de facto identificados como grupos de produção, donos de gado e proprietários de poços, com rotas de pastoreio bem

⁴⁶ “Comme tous les Arabes, les Maures font une distinction entre les ‘*beggâra*’, gents des bœufs, et les ‘*ebbâla*’, éleveurs de chameaux; et ils disent (...) ‘les chameaux ne sont pas le bien du marabout; ce qui est le bien du marabout, c’est les bovidés’” (LERICHE & HAMIDUN 1948: 526).

⁴⁷ A. J. Lucas (1931) defende mesmo que os Oulād Rizg, genealogicamente árabes, estão actualmente diminuídos a um estatuto tributário/*znāga*: “Les Oulād Rizg, d’origine arabe, aujourd’hui tributaires, sont compris dans la masse zénaga: leur origine est pourtant hilalienne, non zénète” (Lucas 1931: 152). Este autor identifica igualmente os Taghrijant como descendentes dos Oulād Rizg: “Dès leur arrivée [os Oulād Rizg] se sont rapidement métissés: en faisaient partie des Taghridient” (Lucas 1931: 164).

⁴⁸ Esta ligação é classicamente considerada uma marca paradigmática dos grupos associados ao estatuto *zuāia*: “(...) les personnages et groupes à statut religieux – *zwāya*, *tulba* – se trouvent à l’origine du creusement et de l’appropriation des puits (...) Cette relation très ancienne entre les points d’eau et les drouoes dits maraboutiques s’explique à la fois par l’engagement direct de ces derniers dans l’élevage – un point d’eau est d’abord un point d’abreuvement – et leur engagement très important dans le transport animal, à savoir le commerce” (HAMÈS 1985: 224); “(...) la perforación, mantenimiento y posesión de los pozos correspondia tradicionalmente a los grupos *zwāya*, su relación con otras cabilas, y principalmente con las cabilas *hassān*, condicionaba la explotación tanto de los pozos como de los pastos asociados” (BARGADOS 2003: 329).

estabelecidas.⁴⁹ Esta leitura “construtiva” dos Oulād Rizg afasta-os de uma leitura estritamente *maghvriana* do termo *hassān* – enquanto cameleiros nómadas, sem terra, sem gado, vivendo do saque e de prestações securitárias impostas a diferentes grupos seus tributários.

Alberto López Bargados (2003) define a caracterização geralmente atribuída aos grupos *hassān*: “Practicantes asiduos del *gāzī*, recaudadores de las distintas formas de tributación com las que gravaban a las cabilas que se hallaban temporal o permanentemente bajo su protección (...)” (idem: 212). Constant Hamès (1985: 226) sintetiza *hassān* como “d’une origine et d’un statut arabe bédouin à fonction guerrière”. Mukhtār Ould Hamidun (1952) também qualifica os Banī Hassān nestes termos, mas, no seu caso, fazendo uma fundamental distinção entre quem é verdadeiramente Banī Hassān, e quem apenas se porta (e declara) como tal: “On donne le nom de Beni Hassân à tous ceux qui suivent leur coutume: prendre les armes, lutter l’ennemi et vivre des *ghrâma* imposées aux vaincus...” (HAMIDUN 1952: 38).

Este autor associa o estatuto *hassān* a um modelo funcional (um quadro estatutário) e não apenas a um projecto filiatório. Se muitas vezes os esforços de enquadramento genealógico são francamente insuficientes para fazerem uma ligação plausível à Árabia profética, estas limitações formais não impedem a declaração de um estatuto “guerreiro” (*‘arbi*, ou *hassāni*). Numa posição que em tudo se destaca, por exemplo, da linearidade de

⁴⁹ Al-Yadālī refere-se aos Oulād Rizg como proprietários de gado bovino.

Paul Marty (1919) no início do século XX: “La société maure a vécu jusqu’à nos jours en classes, nettement séparées (...)” (MARTY 1919: 343).⁵⁰

O facto do texto de Valle de Rosales se referir a um acordo assente na transacção de bovinos (em larga escala) consolida a importância destas questões. Como é possível defender uma transacção anual de mil bovinos numa região (administrativamente centrada em Arguim) nada propícia à pecuária? Junto de que grupo seria possível encontrar capacidade de produção de tão elevado número de animais? ⁵¹

Um elemento é contudo seguro, os couros foram um importante item comercial nas transacções realizadas em Arguim entre europeus e populações locais (Magalhães Godinho [2008 (1962): 122-3] define mesmo “a procura de couros e peles” como um dos factores “que principalmente determinaram a primeira fase das conquistas e descobrimentos além-mar”). Raymond Mauny (1961) assinala também o precoce comércio deste produto: “...les cuirs de bovidés et autres prendront du Sénégal la route du Portugal dès le début de la découverte” (1961: 380).⁵²

Theódore Monod (CENIVAL & MONOD 1938), comentando a mesma obra, e referindo-se a uma passagem na qual se mencionam “Buffaros que carregam como camelos” (fólio 80), escreve: “Faut-il conclure de cette remarque que l’emploi du boeuf

⁵⁰ Neste sentido veja-se ainda a descrição clássica de Bernard Lewis (1993 [1990]): “Les conquérants arabes, en dépit des enseignements de l’islam et des protestations des gents pieux, ont régné comme une sorte d’aristocratie tribale de conquistadores” (LEWIS 1993: 63).

⁵¹ Bubacar Barry (1985), por exemplo, refere que o pagamento securitário anual tradicionalmente pago pelo reino de Waalo aos Trarza era de apenas 100 bovinos, um acordo que a administração francesa passou a cumprir a partir de 1821 (idem: 225). Ver James Webb (1995: 12-13) para uma introdução “ecológica” à questão do gado bovino no sudoeste do Sahara.

⁵² Constant Hamès (1979), pensando sobre o século XVII, refere igualmente a importância do gado bovino na economia do emirato de Trarza, que em sua opinião apenas será superada economicamente, mais tarde, pelo trato da goma-arábica (HAMÈS 1979: 379 e 384).

porteur, aujourd'hui limité à la partie méridionale, sahélienne, de la Mauritanie, se pratiquait plus au Nord au XVe siècle?" (idem: 159, nota 190). Esta parece ser uma das conclusões a retirar do texto de Rosales, isto é, a possibilidade da operacionalidade comercial do couro de bovinos ao longo de toda a faixa litoral da actual Mauritânia (zona sob a qual a fortaleza de Arguim exerceria influência). Mantendo-se em aberto a questão de quem manteria este trato, ainda que Rosalles destaque, como sabemos, "o senhor dos narziguas, alforma deste castelo".

Abdel Wedoud Ould Cheikh (1991), seguindo Al-Yadālī (m. 1753), confirma que:

(...) avant l'instauration dans le sud-ouest mauritanien de l'hégémonie des Mgavra (descendants de Magfar fils d'Uday), après la bataille d'In Titam (1040/1630 dit al-Yadālī) qui marque, d'après lui, l'écrasement définitif des Awlad Rizg, ces derniers faisaient peser une tyrannie capricieuse, sur les marabouts de l'Igidi. Depuis quand? On n'en sait rien (CHEIKH 1991: 47).⁵³

Assim, para Al-Yadālī, os Oulād Rizg seriam predominantes na Guibla numa data anterior a 1630, e no entanto, seguindo a carta portuguesa (de 1549) – e a leitura que dela faço – em meados do século XVI os Narziguas parecem ainda preponderantes na região, ainda que a presença árabe (Ludea) se mostre desde já. A data proposta por Al-Yadālī para a derrota definitiva dos Oulād Rizg (1630), dando continuidade histórica às referências da

⁵³ "(...) après la bataille de Tinyachel dans laquelle trente 'Aoûlâd Bou-'Alî avaient été tués, cette fraction se plaignit aux Mghâfra des Lekteîbât et de leurs alliés (...) Les Mghâfra organisèrent donc une expédition de mille hommes et se mirent en route avec leurs familles et leurs tentes; ils emmenaient avec eux Sîdî 'Ahmad Lârouûsî et sa *mehalla*. Les Lekteîbât se déplacèrent pour échapper aux Mghâfra mais ceux-ci les rejoignirent à Ntitam. La bataille dura quarante jours et à partir de cette date les Lekteîbât, les 'Aoûlâd 'Aid et les 'Aoûlâd Khalîfa, - trois fractions des 'Aoûlâd Rizg – devinrent peu nombreux. Les 'Aoûlâd Rizg, en général, furent vaincus et devinrent des sujets des Mghâfra qui, à l'époque, s'installaient et régnaient dans la *guebla* (Trârza et Brâkna) " (LERICHE & HAMIDUN 1948: 493).

carta de Cristóvão Valle de Rosales (1549), implicará que o domínio dos Oulād Rizg ter-se-á feito sentir, porventura, apenas durante a segunda metade de XVI.

A profundidade das referências que continuam a ser feitas quanto aos Oulād Rizg no sudoeste da Mauritânia permitem pensar ainda noutra possibilidade. Seguindo a proposta de H. T. Norris (1982) a ligação entre grupos Berberes (Narziguas) e Árabes (Ludea) seria de tal forma íntima que os dois grupos se tornavam praticamente indistintos, confrontando apenas os posteriores Maghvra. É precisamente sobre este eixo que acentuaria as estruturas discursivas que encontrei actualmente, isto é, como quadros genealógicos plurais (apenas formalmente divergentes), que definem uma ordem identitária na qual coincidem Narziguas e Ludea, Berberes e Árabes, se quisermos.

H.T. Norris (1982) faz exemplarmente a dissipação destas tipologias étnicas, garantindo que o estatuto *hassān* não opera qualquer ligação linear física a grupos de origem árabe:

Even today the ethnic origins of the Hilālīs, the Ma‘qil, the Hassanīs and others is by no means clearly understood. There is much oversimplification and misleading generalization. It has become axiomatic to confront the Berber with his deadly enemy the bedouin Arab. However, many Berber-speakers were desert dwellers and many Arab tribes were largely Berber in membership and clientage. Many Arabic-speakers were city dwellers. Their ancestors who had come from the Yemen or from Syria and had long been settled in Al-andalus, Morrocco and Tunísia (idem: 209; Cf. NORRIS 1988).

A carta de Valle de Rosales permite questionar precisamente estes elementos, todos eles ainda fundamentais no ordenamento da sociedade *bidān*. O interlocutor europeu de que aqui nos servimos, mostra precisamente os universos sociais que nessa altura coincidiam (ou se opunham) aos interesses comerciais portugueses centrados em Arguim. A

intensidade desses laços será de tal forma marcante, ao ponto do feitor de Arguim debater com o seu monarca (clarificando grupos aliados e grupos inimigos à operação portuguesa) uma operação conjunta de defesa não só dos interesses da feitoria, mas dos seus interlocutores continentais, empenhados, também estes, no comércio atlântico.

A leitura integrada dos diferentes contextos formativos da actual sociedade *bidān* apresenta-se como um dos fundamentais desafios colocados à investigação na região. Se neste trabalho se relacionam privilegiadamente elementos árabo-berberes com “textos” europeus, importa destacar que estes não são de todo os únicos quadros significativos para esta discussão. Paulo de Moraes Farias (1974) há muito que destacou este imperativo epistemológico:

Co-operation between nomadic and sedentary groups, Berbers and Sudanese, may have played a much greater role in the history of the Western Sudan than would be allowed for by the constantly reiterated stereotype of eternal opposition between them. Convergence of interests would appear to have led to alliances between the two types of population, which were often of an economic nature, but occasionally also political. (...) The obvious differences between the world of the desert-dweller and that of the Sudanese cultivator have often been depicted as engendering irreconcilable contradictions. Perhaps the time has come now for more careful investigation of the tendencies to complementarity that evidently also existed, and for a less simple (but more realistic) model of their relationship to be put forward (...) (FARIAS 1974: 480).

É precisamente sobre estes sentidos que pensei realizar este trabalho: como análise das estruturas plurais que definem a sociedade tribal *bidān* (centrando-me apenas em alguns grupos tribais determinados), baseando-me nos discursos que a relacionam com interlocutores europeus com os quais terão realizado operações comerciais ao longo do litoral atlântico.

5. Os Taghrijant: “herdeiros dos bravos guerreiros Nīerzig (narrativas de liderança 1)

Como vimos, é difícil reflectir sobre os grupos Narziguas e Ludea descritos na carta de Valle de Rosales, sendo a história muito deficitária na articulação das relações entre os diferentes grupos que então discutiam a supremacia na região. Os dados acima trabalhados sugerem apenas um quadro amplo (por vezes quase especulativo), sobre o tipo de relações então formadas. Contudo, actualmente é possível encontrar ainda quem se defina como descendente dos Narziguas (de “Nīerzig”). Mais do que isso, quem consolide uma relação entre Nīerzig e o primeiro povoamento “árabe” da Guibla, os Oulād Rizg.

Aproximando-me do presente etnográfico, os Narziguas mencionados na carta de Cristóvão Valle de Rosales podem actualmente ser reconsiderados junto dos Taghrijant, uma muito pequena “tribo guerreira” da região de Keur Macène (aldeia de 3100 habitantes), residente na margem norte do estuário do rio Senegal. O modelo de filiação genealógica actualmente proposto por este agrupamento tribal (assim como o conjunto de tradições recolhidas na região) permite pensar na consolidação e operacionalidade de um modelo identitário “partilhado” entre berberes-arabizados (Nīerzig) e árabes-berberizados (Oulād Rizg); que no caso Taghrijant se materializa na defesa de um ordenamento

genealógico que incorpora na mesma narrativa fundacional Nīerzig e Rizg (declarados aqui como irmãos).⁵⁴

Neste universo, ainda que não se reconheçam actualmente quaisquer relações com Arguim, afirmam-se de forma paradigmática o tipo de debates que antes procurei enquadrar (historiograficamente, sobretudo) através do “documento narzigua”: a negociação de elementos identitários aparentemente divergentes, mas que ainda assim irão consolidar um modelo de auto-representação, concordante com uma plena incorporação do grupo no mapa tribal *Bidān* (neste trabalho centrados sobretudo no contexto político-social da Guibla, região alargada que enquadra as actuais regiões de Trarza e Brakna). Assim, os Taghrijant identificam-se identitariamente quer com os Narziguas (personificados no epónimo Nīerzig), quer com os Oulād Rizg (personificados no epónimo Rizg).

A carta de Rosales refere diferentes populações do ocidente sahariano em meados do século XVI, sobre as quais, de alguma forma, interferiram as operações comerciais dinamizadas desde Arguim. Os elementos aqui definidos, conjugando populações ditas árabes e azenegues (não se nota, neste interlocutor, a presença de “elementos africanos”) permitem introduzir muitas das questões que são até à actualidade trabalhadas nas genealogias fundacionais das tribos *bidān*.

⁵⁴ O projecto narrativo que define Nīerzig e Rizg como irmãos tem um carácter excepcional. Na maior parte das vezes os Narziguas não são já reconhecidos, noutras, quando o são, estes universos são unificados, defendendo-se Nīerzig como uma deformação etimológica de Rizg, erro que comete, por exemplo, Paul Marty (1919: 203): “Ces débris du Trarza sont donc surtout des Oulād Rizg; ils constituent les descendants des premières migrations arabes, venus des steppes du Sous dans le Sahara occidental. Les Zenaga les appellent quelquefois du nom déformé d’Oulād Nirzig.” Quer a carta Cristóvão de Rosalles, quer a actual narrativa Taghrijant contradizem claramente esta ideia.

O universo Nīerzig, tenuemente reconstruído pela história, reflecte-se actualmente em alguns grupos *bidān* que ainda remetem para essa identidade,⁵⁵ em particular entre os Taghrijant, declarados descendentes dos (de) Nīerzig. Os elementos constitutivos desta afirmação reflectem-se na (generalizada) tradição oral e no tecido genealógico auto-definido pelo grupo.⁵⁶

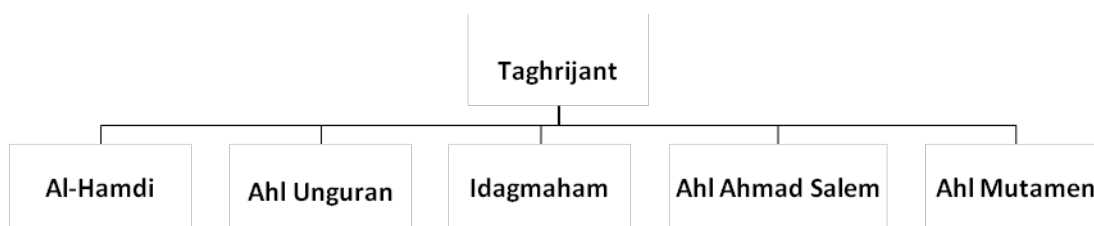


Ilustração III. Actual proposta da disposição fraccional da “tribo” Taghrijant

Os Taghrijant posicionam-se estatutariamente como uma “*qabīla hassān* da região de Trarza”, declarando-se descendentes de uma personagem denominada Nīerzig, da qual terão herdado o seu território (reclamado entre Rosso e N’diago).⁵⁷ Partindo desta referência gostaria de explorar os mecanismos de reconstrução identitária do grupo e a

⁵⁵ O “terreno identitário Nīerzig” encontra-se repartido por diferentes comunidades do Sudoeste da Mauritânia (entre elas os Awlad Akshiar, Adoufi, p.ex.), sendo que aqui apenas me centrarei nos Taghrijant.

⁵⁶ A utilização da palavra tribo entre este grupo é particularmente complexa dada a diminuta escala humana dos actuais Taghrijant, o que formalmente poderia limitar uma “correcta” utilização da expressão *qabila*. Ainda assim essa foi sempre a expressão utilizada na auto-representação do grupo. A sua utilização, possivelmente sem um significado formal efectivo, servirá a defesa política dos Taghrijant, garantindo, ainda que apenas discursivamente, a sua autonomia e declarada supremacia na região.

⁵⁷ Ould Cheikh (1991) refere-se de forma breve aos Taghrijant, descrevendo-os como “tribo guerreira dos Trarza”, associada genealógicamente aos ‘Azzūna. Tratar-se-ão de grupos “fortemente mestiços do baixo rio Senegal, aos quais se ligam elementos locais de povoamento negro-africano e diversos fragmentos de tribos que existiram antes da hegemonia Mgāvra” (CHEIKH 1991: 71-72, tradução minha).

forma é trabalhada essa herança, centrando-me definitivamente nos elementos derivados do trabalho de terreno realizado no Sudoeste da Mauritânia.

O modelo genealógico aqui exposto foi trabalhado junto da actual família dirigente Taghrijant, os Al-Hamdi. Este material resulta assim, exclusivamente, das narrativas veiculadas pela chefia do grupo, e é apenas sobre esse nível que são analisadas; isto é, enquanto quadro retórico directamente associado ao poder e à qualidade desejada por uma determinada estrutura de liderança.

O grupo divide actualmente o ano em dois períodos distintos: residentes na aldeia de Beneinaji (cerca de 2000 habitantes, poucos quilómetros a oeste de Keur Macéne), deslocam-se sessenta quilómetros para Norte durante o *lkhrif* (a “época das chuvas”, no oeste da Mauritânia entre os meses de Agosto e Outubro). Grande parte da *qabīla* acompanha este percurso, reencontrando-se uma vez por ano a norte das margens do rio Senegal. Anteriormente movimentavam-se por outras rotas: passando o *lkhrif* a sul de Nouakchott; o “Inverno” na Chemama (as margens alagadiças, e por isso cultiváveis, do rio Senegal, entre Novembro e Março); e os meses mais quentes do ano (Abril, Maio, Junho e Julho) em Zira, na costa atlântica (também chamada “Zira Taghrijant”).

Muito embora o nomadismo não fosse, de facto, uma prática eminente dos Taghrijant – tal como da maior parte das populações do sudoeste –, com percursos pastoris bastante curtos, melhor entendidos numa prática de transumância, isto é: conjugando a criação de gado, com alguma prática agrícola e com uma estrutura residencial mais ou menos definitiva (em aldeia ou acampamento semi-permanente).

O quadro espacial a que os Taghrijant actualmente se associam prende-se sobretudo com a margem Norte do rio Senegal, entre o oceano e a região de Rosso.⁵⁸ A movimentação para Norte durante o *lkhrif* cumpre exclusivamente um fim sanitário, visando a protecção de homens e animais face aos parasitas desenvolvidos junto ao rio Senegal neste período do ano. Este quadro deve suportar o actual carácter efectivamente sedentário do grupo, com residência permanente na aldeia ribeirinha de Ibnanhaji. Esta efectiva sedentarização inclui o grupo numa dinâmica social mais vasta, que nos últimos 40 anos se traduz na massiva e efectiva sedentarização da esmagadora maioria da população *bidān*. A sedentarização quase total da *qabīla* ter-se-á dado no início dos anos setenta, numa data identificada com a criação da *Muqatta'a* de Keur Macéne (a chegada do Estado aos Taghrijant é a todos os níveis um marcador importante, como veremos).

A actual estrutura tribal divide-se simplesmente em cinco *khiam* (sing. *khaima*): Al-Hamdi, Ahl Unguran, Idagmaham, Ahl Ahmad Salem, Ahl Mutamen. Com excepção dos Ahl Ahmad Salem, estabelecidos em Zira (uma aldeia com cerca de 1200 habitantes), as restantes *khaima-s* residem em redor de Keur Macéne, existindo apenas uma família de Al-Hamdi que continua a nomadizar.⁵⁹

Khaima (pl. *khiam*), traduzido literalmente como tenda/s, é a expressão mais comum para definir “família”. A expressão é bastante abrangente, e pode definir o círculo familiar mais restricto (nuclear), como acontece frequentemente (“Eu, a minha mulher e os

⁵⁸ Esta chefia defende também uma extensão da sua influência sobre a costa Atlântica, até Nouamghar, trezentos quilómetros a Norte da foz do rio Senegal. Leriche & Hamidun (1948) assinalam um percurso Taghrijant que de facto os afasta das margens do rio Senegal, ao referirem que os Taghrijant, em 1875, desciam do Norte do Aftout (ligeiramente a sul da actual Nouakchott) para se instalarem em Simsyât (idem: 468). Aproximando-se também da descrição feita por Sidi al-Hamdi quanto aos seus percursos tradicionais.

⁵⁹ Note-se que no início do século XX Paul Marty referia “29 tentes Taghredient” (MARTY 1919: 203).

meus filhos somos uma *khaima*”), mas igualmente “família alargada”. Lefébure (1979), trabalhando os Ayt Atta do Atlas marroquino, propõe a mesma leitura do termo *tahamt* (significando igualmente tenda), que aí poderá designar quer toda a linha de filiação agnática passível de inscrição através da memória genealógica, quer família alargada, quer ainda família conjugal (LEFÉBURE 1979: 119). Barth (1986 [1961]: 11) identifica também a palavra tenda (*khune*) como a medida descritiva das unidades sociais dos nómadas Basseri do sul do Irão. Da mesma forma, e aproximando-nos definitivamente das geografias *bidān*, entre os Tuareg, Claudot-Hawad (2001: 21) refere a expressão *éhen/khaima* igualmente como medida da família nuclear.

A “tribo” inclui diversas valências, e encontramos famílias Taghrijant ligadas à pesca, famílias nómadas e famílias ligadas à agricultura. Muito embora a dimensão reduzida, o grupo mantém elementos funcionais distintos que se articulam na constituição do que desejam continuar a ver como uma unidade tribal.⁶⁰

⁶⁰ Reflectem-se também na aldeia de Ibnanhaji os quadros estatutários antes assinalados como tradicionais à sociedade *bidān*. Os Taghrijant serão “acompanhados espiritualmente” pelos Ikoumleilin, “oficiantes religiosos, professores, comerciantes, enfim...marabutos”, na forma como me expressaram a sua relação com Sidi al-Hamdi. Identitariamente os Ikoumleilin são um caso excepcional em toda a RIM, ao serem impreterivelmente associados a uma origem *naṣrānī*, ainda que actualmente se veiculem a uma genealogia *chorfa*. São igualmente uma tribo de reputado estatuto marabúutico, com importantes figuras religiosas reconhecidas há largos séculos. Sidi al-Hamdi, o “emir” Taghrijant, quando questionado sobre o complicado quadro fundacional dos seus vizinhos, graceja, afirmando que “eles ou são *chorfa*, ou são Canários”.



Ilustração IV. *Khaima* Ahl Barikallah (Trarza).

Este aspecto é fundamental para o quadro que venho defendendo. Muito embora a retórica “hassanizante”, que sempre define os membros do grupo como “guerreiros”, o facto da maioria das suas *khaima*-s se ocupar da criação de gado, ou de actividades ligadas à pesca, questiona abertamente a operacionalidade do termo *hassān*. Este, deve ser compreendido de forma abrangente, sem uma unívoca associação ao passado de cameleiros nómadas, possivelmente oriundos da Península Arábica. O inegável estatuto *hassān* dos Taghrijant compreende as diferentes estratégias funcionais do grupo, distinguindo-se de qualquer visão restrita desta ordem estatutária.

A actual “chefia tribal” (difícilmente traduzível pelo termo clássico *ryāsa*) reconhece-se em seis gerações na liderança dos Taghrijant: Al-Barik, Barik Allah, Al-Barik, Elemin, Mohamed, e, finalmente, Sidi al-Hamdi. Este ordenamento, cronologicamente curto, torna-se minúsculo se aceitarmos a indicação de Paul Marty (1919:

149) apontando Mbarek Ould Barik Allah como chefe Taghrijant em 1906, isto é, qualificando a segunda metade do século XIX como limite cronológico desta linhagem. O seu percurso na liderança tribal parece aproximar-se do fim, de tal forma se encontra fragilizada a *qabīla* (demográfica e economicamente) e a própria família que a lidera: “yl n’y a que Al-Hamdi”, dizia-me Cheikh Ould Ahmadu Ould Bouhoubeini, considerando os Taghrijant “um mundo perdido, completamente ‘sudanizado’ e estatutariamente diminuído, onde apenas restará efectivamente uma família *bidān*”.⁶¹

O actual líder tribal sente-se de facto desconfortável com o título de emir, pelo qual é ainda reconhecido: “o meu pai, esse sim, foi Emir”, afirma Sidi al-Hamdi, preferindo qualificar-se como “uma figura destacada da *qabīla*, que procura ajudar a resolver os seus problemas.”

O título de emir (*amīr*) é um qualificativo atribuído quer a chefes de tribo, quer a líderes de fracções tribais. Na região de Trarza, onde efectivamente existiu uma estrutura emiral (tal como nas regiões de Adrar, Brakna e Tagant), este termo vê assim sua aplicação ampliada, isto é, referindo-se a um verdadeiro emir (muito embora se distingam as leituras quanto ao papel político destas personagens e da estrutura que dirigiam; cf. CURTIN 1971:

⁶¹ “Os Unguran [que em Keur Macéne me disseram ser uma das cinco *khaima*-s Taghrijant] são, efectivamente, uma família Tandgha que foi viver com os Taghrijant. Continua a existir uma fracção Unguran nos Tandgha. Os que estão com os Taghrijant são apenas uma família e não uma fracção. Os próprios Idagmaham já acabaram. Há talvez mais de cinquenta homens de origem Taghrijant que vivem agora nos Intaba, e também entre os Rekakna encontramos famílias Taghrijant” (Cheikh Ould Ahmadu, Nouakchott, Novembro 2006). Paul Dubié (1940) referindo-se aos “Ahl N’Gourane” (“um grupo totalmente berbere”), coloca-os de facto no “groupment Tendega”, e não entre os Taghrijant (DUBIÉ 1940: 317).

15; CHEIKH 1997; TAYLOR 2007: 233).⁶² No passado, no entanto, o estatuto dos Taghrijant aproximava-se ao do próprio emir de Trarza:

Depois veio o Emirato de Trarza, de Ahmad Ben Damān, que dominou toda a região. Nós mantivemos sempre um estatuto autónomo [*istaqlidia*] dentro de Emirato. Reconhecíamos a sua autoridade mas mantínhamos o nosso território de influência. Eles sabiam que corriam o risco de perder o emirato se impusessem condições aos Taghrijant. Isso passou-se até ao tempo colonial, uma vez que o meu pai recebia dos franceses o mesmo “salário” que o próprio Emir de Trarza (Sidi al-Hamdi, Novembro de 2005).

Esta versão do relacionamento dos Taghrijant com o poder colonial é bastante contestada, e francamente negada por diversos interlocutores. Na documentação consultada nunca encontramos, de facto, qualquer pagamento semelhante ao reclamado pela actual chefia Taghrijant.

O administrador colonial Paul Dubié (1953: 172), em 1944, por exemplo, reconhece apenas o pagamento do “salário” do emir de Trarza, o qual terá começado a ser pago em 1910 (DUBIÉ 1953: 182). A melhor aproximação às reivindicações de Sidi al-Hamdi poderá encontrar-se numa missão colonial francesa de finais do século XIX (FABERT: 1892) onde se afirmam os Taghrijant como uma das tribos livres de quaisquer tributos (FABERT 1892: 391). Já para Frérejan (1995), na primeira década do século XX, os

⁶² Paul Dubié (1953) diz-nos, quanto ao emir de Trarza, que este título deixou oficialmente de ser utilizado pelas autoridades coloniais após 1944, passando a utilizar-se a expressão “Chefe superior dos guerreiros Trarza” (DUBIÉ 1953: 157). Este autor, paradigmaticamente ligado ao aparelho colonial, simplifica, linearmente etnicizando o emirato: “Les Emirs de Mauritanie (...) ce sont simplement les chefs d’une race (arabe), noyée au milieu de la masse des Berbères mais qui s’est imposée à ceux-ci par la force” (DUBIÉ 1953: 179).

Taghrijant não são praticamente mencionados por este comandante militar, que relata a intensa teia de contactos, e conflitos, desencadeados em toda a margem norte do rio Senegal, e onde, por seu truno, se referem frequentemente os Oulād Khalifa, ou os Oulād Baniūg, igualmente descendentes declarados de Oulād Rizg e próximos dos Taghrijant. Adiante tratarei esta discussão junto dos seus interlocutores contemporâneos, descendentes das chefias emirais, mas mantenha-se a atenção ainda na descrição dos Taghrijant.

O seu percurso de acentuada degradação estatutária, passando de uma estrutura *quasi* emiral – que nostalgicamente reivindicam – para uma pequena *qabīla* em vias de desaparecimento (menos de 200 indivíduos), ter-se-á acentuado no período após a independência da República Islâmica da Mauritânia (1960), sendo o Estado, como dizia, visto como a estrutura que definitivamente interrompeu o modelo de chefia e de controlo territorial no qual seriam figuras preponderantes: “Depois chegou isso da *mussawat* [igualdade] e fomos perdendo o poder e o controlo do território. A demo... de... democracia [utilizando um termo novo para si, incorporado à pouco tempo na linguagem política das tribos] destruiu o controlo que tínhamos dos nossos territórios”, afirma Sidi al-Hamdi.

Continuando a questionar, na medida que lhe é possível, o actual ordenamento político, Sidi al-Hamdi guarda preciosamente um documento francês da década de cinquenta do século XX em que se reconhece e atesta a autoridade dos Taghrijant nos territórios entre Keur Macène e N’diago. Este documento, assinado por diversas autoridades tribais da região, é a prova necessária para que os Taghrijant discutam o Estado e o seu modelo de administração. Esta chefia afirma-se mais confortável com o modelo político anterior que, defendem, lhes reconhecia autoridade sobre um território significativo

(toda a margem norte da embocadura do rio Senegal), contrariamente ao modelo político que se impôs no pós-independência, que terá ocupado o seu território tradicional com uma estrutura controlada desde Nouakchott e com a qual mantêm um relacionamento muito distante.

Obviamente que os actuais líderes políticos nacionais não reconhecem Sidi al-Hamdi como proprietário destes territórios. Vêem-no, isso sim, como uma distinta personalidade local/“tradicional” que, por cortesia, por vezes visitam (normalmente aquando de campanhas eleitorais, e muito menos vezes do que as desejadas por Sidi al-Hamdi). O líder Tagdridjant, contrariamente ao que sucede com outros líderes tribais, que encontramos no parlamento, no senado, ou em outros cargos na administração pública, não tem qualquer lugar no aparelho político nacional ou local. O período colonial, mas, sobretudo, o pós-independência, reformularam profundamente a sociedade *bidān*, redefinindo os quadros políticos, e num plano mais geral, com a criação de uma miríade de novas possibilidades profissionais, com a necessária criação de quadros e funcionários para as novas estruturas. E neste novo universo vemos completamente excluídos os Taghrijant.

O território onde actualmente se implantam os Taghrijant (na margem Norte do rio Senegal, entre Keur Macène e Ndiago) evidencia também a herança Nīerzig. Este espaço terá estado sempre distante das posições verdadeiramente Banī Hassān – mesmo após a edificação do Emirato de Trarza –, e os Taghrijant, vinculando-se ancestralmente a este território, fazem-no obviamente também às suas populações, distantes das tribos árabes que nunca terão garantido um controlo efectivo desta periferia, o que poderá também justificar

o desinteresse, ou mesmo desprezo, com que actualmente estes se referem aos territórios de Macène.⁶³

O Parque Nacional de Diawling (criado em 1991, ocupando uma área de 15600 Ha), e uma das mais importantes estruturas turísticas do país, “ocupa” em grande medida os territórios de caça e pesca dos Taghrijant. Esta estrutura traduz paradigmaticamente as imposições estatais nos quadros sociais e geográficos da *qabīla*, uma vez impedidos de gerir da forma que entendam territórios historicamente seus.⁶⁴

Viajei com Sidi al-Hamdi até Zira (no limite ocidental do Parque) e surpreendeu-me o trato com a “sua gente” ao longo destes cinquenta quilómetros. Em todos os pequenos portos os pescadores o vinham saudar, ou ele próprio se deslocava a cumprimentá-los, num trato aparentemente afável e respeitoso. O “seu” *hartāni*, Bidjah Ould Abdelrahman, que sempre nos acompanhou, parecia aqui actuar como um ajudante de campo, que após os largos salamaleques continuava os contactos.

⁶³ A Guibla é também a região onde até mais recentemente (meados do século XX) se conheceu um dialecto Berbere – *klām aznāga* –, qualificando a presença de importantes elementos pré-árabes. Para além dos Nīerzig, são igualmente identificados os grupos pré-árabes Baran/Biram, Rgheiwat, Ngâdès (Angâdis, para WHITCOMB 1975: 121), N’Tmadhi (LERICHE & HAMIDUN 1948: 463, 472, 482-3, 489), ou os Abdūkal (WHITCOMB 1975: 106, 115). Num contexto geral as mais antigas tribos (confederações) Berberes do Sahara Ocidental identificam-se com os Lamtuna, Massufa e Gudala, aí assinaladas desde o século VIII, e mais tarde o grupo denominado de Anbyia (LEWICKI 1970).

⁶⁴ Os dois actuais parques nacionais existentes na Mauritânia parecem ter sido precisamente implantados nas regiões tribalmente menos consolidadas: Arguim e Macène. Keur Macène é actualmente vista como uma região praticamente insalubre (dada a inevitabilidade de contracção de paludismo) e, em todos os sentidos, distante dos actuais centros políticos. Arguim, por seu turno, aparece muitas vezes caricaturada como uma terra incógnita, inóspita, que a certa altura foi discutida entre as tribos do Norte e as famílias emirais de Trarza, povoada ainda pela complexa população Imraguen, tributária de diferentes grupos, mas claramente excluída dos centros políticos tribais.

Para alcançar Zira (o território preferido de Sidi) a melhor pista cruza o Parque de Diawling. O funcionário que controla as visitas autoriza a passagem do grupo, ainda que questionando Sidi sobre os seus acompanhantes (e insistindo na apresentação da minha documentação). Aceleramos, ultrapassando autocarros cheios de idosos louros, turistas do centro e Norte da Europa que filmam e fotografam a natureza. Sidi al-Hamdi interroga-se sobre estes “estranhos visitantes” (porventura mais estranhos ainda que o investigador português) que percorrem as “suas” terras. Cruzámos o tempo emiral, colonial e pós-colonial em Diawling, com o último “emir” Taghrijant acompanhado do investigador do sul da Europa, que o apoia logisticamente e o vê impotente neste tempo, excluído das leis do Estado ou das actualmente valorizadas estruturas turísticas.

Esta chefia valoriza o grupo através de um modelo retórico que conjuga bravura guerreira, “humildade” de carácter e uma insistência em esbater diferenças étnicas e estatutárias, declarando que “indiferentemente de serem brancos ou negros, *haratin* ou *bidān*, todos os Taghrijant descendem de valorosos guerreiros, herdeiros dos bravos Nīerzig.” As “narrativas guerreiras” são também um importante elemento retórico nas tradições orais Taghrijant, coincidindo com outras que recolhemos sobre a população Nīerzig, onde sempre se sugere que esta se teria autodestruído em combates intestinos:

Os Nīerzig estendiam-se do Senegal até aqui [Nouamghar]. Penso que entre eles houve uma guerra por um motivo insignificante, uma cabra, ou coisa parecida, que os destruiu (Baibía Ould Bouhoubeini, Nouamghar, Outubro 2007).

Os Nīerzig tiveram uma guerra fratricida, entre os Ideigbadja e a própria *qabīla* Taghrijant. Uma guerra que durou 40 anos. Um dos grupos foi praticamente

dizimado, com a excepção de duas famílias Ideigbadja que restam nos Oulād Bouh‘ali e nos Oulād Indujbnan (Sidi al-Hamdi, Ibnanhaji, Novembro de 2005).⁶⁵

A valorização destes acontecimentos, para além de (vagamente) justificar a desagregação dos Nīerzig, continua a garantir, em larga medida, o enquadramento estatutário dos Taghrijant como *qabīla hassān*, quase sempre compreendida como quezilenta, ou mesmo sanguinária.

Neste sentido é também significativa a sua inclusão no denominado *khalfa al-kahla* (خالف الف الحلة). *Khalfa*, uma das quatro extremidades da *khaima* e também a ala de um exército, numa expressão que pode aproximar-se de “batalhão negro”. Na lógica emiral esta coluna é entendida como um temido braço armado, um corpo mais ou menos autónomo – mas sempre seu tributário –, ligado às tribos da região de Keur Macène e Rosso. O *El-Wasīt* (1953) inscreve os Taghrijant precisamente nestes termos, parte dos intrépidos “guerreiros negros”: “Les plus intrépides parmi eux [les guerriers] sont les ‘Noirs’, c’est-à-dire les Ouled Bényoug qui sont noirs de peau et habitent la Chamama, les Taghridjint, les Zenbotti, et les Oulet’Aïd” (AS-SHINQITI 1953 [1911]: 75).⁶⁶

⁶⁵ Neste caso confirmando a anotação de Mukhtār Ould Hamidun (1952) que identifica os Nīerzig nos grupos “Taghrédient” et Idjegbadja (HAMIDUN 1952: 46). Na *Geografia* este mesmo autor aponta outra batalha envolvendo os Taghrijant (em Anbaijan, 10 quilómetros a Oeste de Tiguent, 80 quilómetros a norte da actual posição Taghrijant): “Anbaijan: onde há um cemitério Bouhoubeini e onde houve uma batalha entre os Taghrijant e os Oulād Akchiar contra os Oulād Baniuk, os Oulād Bu ‘Ali e os Aijkbaja” (HAMIDUN 1994: 155, tradução minha).

⁶⁶ Leriche & Hamidun (1948) retomam esta caracterização: “De tous les guerriers, les Taghrédient et les ‘Aoulād Bényoûg sont les plus acharnés. Lors donc que la poudre fut finie, on se battit au poignard et au corps; afin de mourir sur place plutôt que de fuir, les guerriers emplissaient leur pantalon de sable” (idem: 469). Abdel Wedoud Ould Cheikh (1991: 72), por seu turno, numa linguagem mais próxima do emirato, incorpora os Taghrijant nos *Trarza al-Kihil*, os “Trarza negros”. Uma conhecida anedota define perfeitamente a caracterização belicosa destes grupos: “dois amigos, ambos parte do *khalfa al-kahla*, cruzam-se em combate

Resumidamente, como vimos, a reclamada ligação ancestral dos Taghrijant aos territórios de Keur Macène associa-se aos Nīerzig. Estes são definidos como portadores de características “guerreiras”, ainda que reconhecidamente não concretizem qualquer vínculo físico com a península arábica, nem a Hassān, propriamente dito. Este elemento é no entanto incorporado pelos Taghrijant, associado ao grupo que terá sucedido aos Nīerzig no comando da região: os Oulād Rizg (esses sim, genealogizáveis na proximidade dos terrenos proféticos). É precisamente por esta via que os Taghrijant, muito embora tendo já garantido uma ligação histórica à região, se aproximam dos Oulād Rizg, inscrevendo-os também na sua matriz genealógica.

5.1 Como se tribalizam os Taghrijant (e os Narziguas)

“(…) identity is a relative construction, based on a selective valuation of similarities and differences” (SAHLINS 2002: 10)

“(…) a group which is too weak to stand alone must seek to create a fictitious bond of blood with another group” (ROBERTSON SMITH 2001 [1885]: 56)

Como vimos, a narrativa genealógica Taghrijant liga-se precocemente aos Nīerzig, num momento defendido como o da definição da *qabīla*. O facto da afirmação fundacional

em campos diferentes. Cumprimentam-se vigorosamente e depois pensam o que fazer, uma vez que apenas um deles estava armado: - Não tem importância, eu empresto-te a minha espada. Primeiro bates-me tu, depois, devolves a espada, e bato eu” (uma outra versão é referida em AS-SHINQITI 1953: 70).

do grupo ser feita junto de uma população pré-árabe é algo que presentemente surpreende, de tal forma se procuram ocultar associações deste tipo e, regra geral, apenas “renascer genealogicamente” com as campanhas “árabes” do século XVII. Este encurtamento na historicidade facilita uma ligação aos grupos dominantes (*hassān*), concretizando, em muitos dos casos, uma associação com a arábia profética.⁶⁷ Se o exemplo Taghrijant se define através de uma filiação estatutária associada “aos bravos guerreiros Nīerzig”, deve notar-se que para além deste elemento se dá igualmente uma – inevitável, apetece dizer – aproximação à Arábia. Se inicialmente se declara uma filiação fundacional junto de Nīerzig, este elemento é logo modulado com a incorporação do grupo num espaço árabe, associado aos Oulād Rizg:

Nesta região existiam dois irmãos, Nīerzig e Rizg. Quando os dois chegaram, aqui apenas existiam africanos... que eles expulsaram. Depois, quando a região já estava livre de negros e após Nīerzig e Rizg se terem implantado no território, houve uma desavença entre os seus descendentes. Num primeiro momento a vitória nos combates que se sucederam foi para os Rizg, e estes mantiveram bastante tempo a chefia e o controlo do território. Num segundo momento os Nīerzig tomaram o poder, empurrando os Rizg para Leste (os Rizg são agora os Oulād Bouh ‘Ali e os Oulād Khalifa). Os Nīerzig tornaram-se assim senhores da região.⁶⁸

Sidi al-Hamdi, Ibnanhaji, Novembro 2005.

⁶⁷ A própria ligação “aos Almorávidas”, defendida por inúmeros grupos, não é nunca associada a um universo social “berbere”, acentando, isso sim, um vínculo, etnicamente inóquo, ao primeiro povoamento muçulmano da região, um grupo vitorioso nas campanhas militares e na expansão do Islão.

⁶⁸ Neste sentido, Leriche & Hamidun (1948) assinalam uma batalha entre os Oulād Rizg aos Oulād Bouh ‘Ali em 1629/30 (LERICHE & HAMIDUN 1948: 508).

Ao definirem a sua narrativa fundacional no encontro entre os irmãos Nīerzig e Rizg, os Taghrijant provam um complexo trabalho de redefinição identitária, desenvolvido sobre dois quadros teoricamente distintos (Árabe e Berbere), que aqui não surgem como divergentes. Esta operação filiatória traduz uma versão conciliatória da história da região, quase paradigmática do modelo de auto-representação tribal *Bidān*, e muito concretamente das tribos da Guibla. Isto é, enquanto versão sublimada do encontro, mais ou menos pacífico, entre as populações da região e *qabīla*-s árabes que aí se impuseram a partir do século XVII.

Partindo de dois elementos fundacionais histórica e etnicamente contraditórios o universo tribal é depois conciliado numa narrativa histórico-identitária unificada, que neste caso culminará na vitória de Nīerzig. A tribo nasce de estruturas plurais (formalmente divergentes), que ainda assim a devem consolidar enquanto *qabīla*, assumindo diferentes referências identitárias, sem minorizar qualquer uma delas. Esta versão, defendendo a intimidade de um encontro familiar entre Árabes e Berberes – e, insisto, nesta narrativa culminando na vitória de Nīerzig – garante a ancestral ligação dos Taghrijant à região e a dois dos seus mais significativos grupos sociais. Mas se Nīerzig e Rizg são irmãos, Nīerzig deve posicionar-se inequivocamente como o irmão mais velho.

Se a organização dual de alianças entre tribos recém chegadas e grupos locais (BONTE 1997) se concluiu na maior parte dos casos com o quase apagamento das linhagens mais antigas, incluídas num processo de progressiva arabização (“agnatização”), neste caso, os Taghrijant reflectem um exemplo inverso. Ainda que aceitando as regras de um novo discurso tribal (onde Rizg é incluído como um dos seus patriarcas), mantém-se uma resistência ao modelo consolidado de arabização. Noutra medida, tome-se também o

exemplo clássico da aliança matrimonial. Apenas por uma vez, poucos anos atrás, uma mulher Taghrijant (que seriam os “dadores de mulheres”, mantendo uma linha ortodoxa quanto à história tribal da região) casou no seio do emirato de Trarza.

Talvez devido a este posicionamento contrário à norma os Taghrijant sejam hoje em dia um grupo absolutamente periférico, excluído das grandes narrativas tribais que actualmente os poderão apenas considerar como despojos de uma antiga população (Nīerzig), a qual, reclamam, se terá ainda assim imposto a Rizg, e permanecido como elemento filiatório privilegiado.

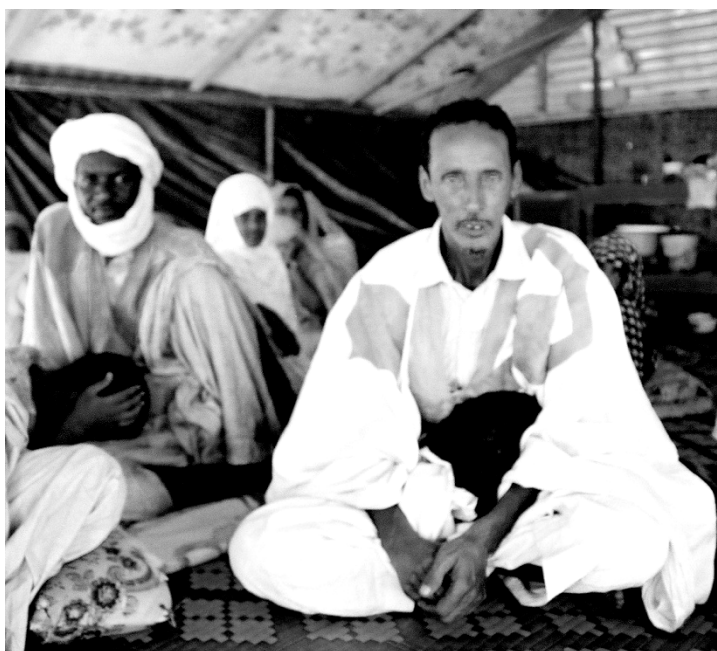


Ilustração V. Sidi al-Hamdi, o último “emir” Taghrijant.

A manifesta ligação a Nīerzig, assim como a ligação intemporal a estes territórios do extremo sudoeste, enquadram os actuais Taghrijant, e nesta medida é fundamental que se reflecta sobre o emirato, sobre os grupos que o constituem, e sobre a forma como de facto se define o modelo estatutário *hassān*, uma vez que a articulação que permite aos Taghrijant reivindicarem esse envolvimento estatutário, assenta num pressuposto inverso ao

veiculado pelas diferentes famílias emirais e seus descendentes, isto é, uma genealogia eminentemente árabe. A conceptualização genealógica proposta pelos Taghrijant reflecte um tecido cultural interligado, sem uma ordem filiatória unívoca ou unilinear, e que, pelo contrário, se baseia num par de figuras fundacionais que em termos históricos se opõem.

Onde encontrar, neste caso, a tantas vezes reclamada (e outras tantas inventada) arabidade? Porventura, e de forma surpreendente, no próprio modelo de definição tribal apresentado pelos Taghrijant. Esta tipologia fundacional é reconhecida noutros universos, e muito precisamente no contexto geográfico e ideológico que venho procurando desconstruir: a Arábia.

O texto pioneiro de Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia* (1885), define enquanto “ordenamento semita” estruturas de definição tribal semelhantes às que encontramos entre os Taghrijant. Afirma-se nesse texto que a consolidação de universos tribais diversificados à partida se poderá efectuar precisamente através da apresentação dos seus epónimos como irmãos, muito embora, efectivamente, não o sejam:

(...) the acknowledgement that two tribes are brothers does not necessarily imply any historical tradition of a common ancestor. (...) Brotherhood between tribes might therefore arise by integration as well as by differentiation, by covenant between alien stocks as well as by the division of a single stock into two (...) (ROBERTSON SMITH [1885]: 14).

Os dados aqui apresentados, recolhidos na margem norte do rio Senegal, entre grupos geograficamente distantes da península arábica, colocará dificuldades ao mais

acérrimo orientalista quanto ao seu efectivo enquadramento “semita”.⁶⁹ Se a imaginação genealógica local nos habitua a reduzir distâncias com “a Península”, este dado permite vincar um profundo desejo de comunhão com a Arábia profética e com os grupos árabes (ou ditos árabes) que se impuseram no sudoeste da actual RIM. Esta ousada aproximação possibilita apenas especular sobre a arabidade (“imaginada”) de um grupo eminentemente berbere das margens do rio Senegal, que, ainda assim, reitera uma aproximação estatutária à arabidade, e que formalmente se aproxima de “modelos árabes” de representação social, como vimos.⁷⁰

Pierre Bourdieu (2002 [1972]) enquadra de facto a oposição entre dois irmãos como parte integrante da “linguagem genealógica habitual do pensamento árabe”. Afirmando tratar-se de uma estrutura que pode representar as diferentes possibilidades de aliança matrimonial e reprodução genealógica (um dos irmãos escolherá casar-se com a prima paralela, o outro, optará por uma aliança exogâmica). A compreensão desta estrutura como um plano aberto, baseando todas as possibilidades genealógicas, é sedutora quando aplicada ao exemplo Taghrijant.

Respondendo ao paradoxo (étnico, em última análise) da união entre universos teoricamente distintos, os Taghrijant “criam” a sua origem em dois irmãos, respondendo a

⁶⁹ Muito embora historicamente se prove a presença de tribos árabes na região onde actualmente se implanta a RIM (NORRIS 1986), sendo o *hassāniya* a sua prova eminente: “le marqueur définitif de l’ethnicité *bidān*” para Raymond Taylor (1999: 55), ou o “dialecto invasor” para Lucas (1931).

⁷⁰ A fundação de uma tribo a partir de dois irmãos tem outras réplicas conhecidas na sociedade *bidān*, como exemplifica Pierre Bonte (1997: 43), quanto aos Idaixilli da região de Adrar. Em contexto marroquino Lefébure (1979) refere também uma operação filiatória, entre os Ayt Atta, que muito embora se reflecta sobre um único patriarca, lhe atribui duas origens: uma berbere e uma xerifal (LEFÉBURE 1979: 119). Emyrs Peters (1960) defende igualmente um quadro composto por dois irmãos na liderança das duas maiores tribos da Cyrenaica.

um problema complexo com uma estrutura genealogicamente coerente que torna compreensível, e aceitável, o encontro entre Nīerzig e Rizg.

Adiante, o mesmo Bourdieu (2002 [1972]), define a análise deste esquema como um “desperdício ostentatório dos signos exteriores da ‘cientificidade’”, uma vez que este será epistemologicamente inconclusivo, forçando uma regra – atractiva – sobre tipologias absolutamente díspares (BOURDIEU 2002 [1972]: 62-63). As críticas de Bourdieu são compreensíveis, ao pensar-se trabalhar uma regra ou modelo analítico que incorpora em si todas as regras ou modelos, mas, ainda assim, deve assinalar-se que este é, de facto, o programa fundacional actualmente apresentado pelos próprios Taghrijant. A prevalência desta estrutura, que possivelmente negará profundidade analítica à genealogia do grupo, poderá contudo ser suficiente (com as limitações acima reconhecidas) para a sustentação identitária da tribo. Ainda que abrindo todas as possibilidades filiatórias, a diferenciação radical entre dois irmãos permite a integração dos Taghrijant no labiríntico, e muitas vezes pouco coerente, mapa tribal *bidān*.

Pierre Bonte (1998a), centrando-se em material recolhido na região de Adrar, e analisando as operações desenvolvidas pelos genealogistas, refere que no período posterior à implantação das tribos Banī Hassān se concretiza um movimento generalizado de reorganização filiatória:

Cette nouvelle avancée d'éleveurs nomades chameliers en provenance des confins marocains modifie durant cette période, en un mouvement qui se poursuit jusqu'au XVIIème-XVIIIème siècles, le peuplement du Sahara occidental. Elle entraîne non seulement la constitution de nouvelles tribus et plus généralement une réorganisation générale des affiliations généalogiques (...). [Ce] processus est une reconstruction tardive qui a pour fonction de légitimer les relations d'alliance et de conflit entre les groupes et de

fournir une vision historique de la succession des vagues de peuplement (BONTE 1998: 219-20 e 228).

Este recentramento genealógico das tribos mais antigas terá, em sua opinião, acentuado a definição da estrutura tripartida que até hoje define a sociedade *bidān*. O processo de arabização cultural e genealógica terá imposto o actual modelo, onde se privilegia o estatuto *hassān*, como contraponto a um território social *zuāia*.

É verdade que a narrativa Taghrijant “fornece uma visão histórica da sucessão das vagas de povoamento” e legitima as novas alianças e conflitos entre diferentes tribos, mas é também verdade que neste caso, muito embora se consolide uma aproximação estatutário com os grupos a partir de então dominantes (Banī Hassān), prevalece a sustentação de um universo Nīerzig diferenciador, e mesmo vencedor no encontro com o “invasor” árabe.

O exemplo Taghrijant produz um quadro filiatório que incorpora abertamente dois actores, e que declara a vitória – árdua – do “irmão mais velho” sobre o recém-chegado Rizg. Os Taghrijant defendem ser herdeiros de um território que a determinada altura foi partilhado com (os Oulād) Rizg, muito embora este tenha finalmente sido derrotado. Este grupo define-se estatutariamente, como vimos, enquanto “*qabīla hassān*”, ainda que essa denominação não baste para que sejam inequivocamente considerados de origem árabe. A memória e pertença Nīerzig são elementos identitários presentes e abertamente considerados, provando a impossibilidade de linearmente afirmar os grupos auto-definidos como *hassān*, como sendo de origem Árabe.⁷¹ Mais do que isso, dissipando a possibilidade

⁷¹ Pierre Bonte (BONTE *et al* 1991) descrevendo o famoso caso do emirato de Tagant, mostra uma estrutura na qual muito embora o estatuto da sua família dirigente seja *hassān*, a sua filiação genealógica se dá com o universo berbere “*Lemtūna*”, provando uma leitura muito próxima da que avanço para o quadro identitário Taghrijant: “Bien qu’il existe des tribus berbérophones, l’opposition entre Arabes et Berbères à laquelle se

de que a marca de historicidade apenas associada aos Banī Hassān faça deste momento o único marcador significativo. Este será, certamente, fundamental na definição estatutária dos grupos e no projecto que actualmente define o espaço tribal *bidān*, mas não se trata, de forma alguma, do grau zero da história social da região.

Esta aproximação estrutural pode exemplificar-se também através do esforço colonial francês. Esse projecto ter-se-á apoiado politicamente sobretudo nas populações de estatuto *zuāia* do sudoeste, invertendo um quadro de crescente arabização que se vinha desenhando há pelo menos dois séculos, ou, se quisermos, apostando na interrupção narrativa de um modelo que então já surgia francamente sedimentado. Os “quadros” coloniais locais geridos pela administração de São Luís do Senegal qualificaram inúmeras figuras *zuāia* como seus interlocutores privilegiados, e os seus académicos evidenciam ao longo da primeira metade do século XX uma profunda inversão no foco analítico das suas investigações (valorizando positivamente os territórios culturais *zuāia*).⁷²

Ora, após a independência nacional (1960) esse modelo parece ser retomado, e muito particularmente depois de 1978 com a implantação do regime de Ould Taya (até 2005). A progressiva arabização cultural e social, consolidada definitivamente na segunda

réfère cette hiérarchie, n'est en rien ethnique, ni même figée généalogiquement. Elle est exclusivement d'ordre statutaire: il existe un émirat, le Tagânet, dont la lignée dominante se rattache généalogiquement aux Berbères Lemtûna de l'époque almoravide, mais dont le statut est celui de *hassân*” (BONTE *et al* 1991: 143). Uma leitura antes concretizada, na década de trinta do século XX, por A. J. Lucas: “Tout porteur de fusil s'attribue le titre Hassane, mais parmi eux il y a nombre de tributaires guerriers ou d'Haratins guerriers qui n'ont rien à voir avec les Hilaliens. (...) L'état social actuel (...) ne dépeint donc en rien une origine ethnique: Hassanes ne signifie pas forcément Hilaliens” (LUCAS 1931: 152).

⁷² O texto fascinante de H.T. Norris, *Znāga Islam* (1969), muito embora não se inserindo, evidentemente, no quadro dos estudos coloniais, é exemplar do processo de valorização estatutária que venho assinalando, ao descrever o sudoeste da Mauritânia como uma “ilha de sabedoria”, habitada por santos miraculosos, dedicados ao estudo e à escrita.

metade do século XX com o desaparecimento da língua *znāga* (*klam znāga*), é no entanto ainda questionada pelos Taghrijant, no momento decisivo em que estes se qualificam como descendentes dos “bravos guerreiros Nīerzig”. A estrutura desenhada pelos Taghrijant, contradizendo quase em absoluto o plano hegemónico que padroniza a origem de qualquer grupo *bidān* sob uma matriz árabe, é fundamental na percepção dos diferentes sentidos que a afirmação estatutária poderá tomar.

O exemplo Taghrijant, muito embora se aproxime formalmente de uma discussão da berberidade, não é assim entendido na prática pelo grupo, que nunca se reconhece enquanto tal, ou reivindica essa origem, como vimos. A conceptualização que faço aproxima-se apenas de uma especulação analítica, que no terreno denota outros níveis operativos. Berberidade e arabidade não parecem ser hoje em dia, como porventura não o seriam já no início do século XX, muito embora os esforços em sentido contrário (franceses, por exemplo), contextos antagónicos. Esse debate parece ter-se concluído na sociedade *bidān*, que, por seu turno, exercita, à exaustão, os complexos argumentos estatutários. Os exemplos apresentados neste trabalho evidenciam esse aspecto, muito embora partindo quase sempre de núcleos narrativos sem uma sólida filiação Árabe.

Consolidado este argumento, importa ainda voltar a Pierre Bonte, autor que com três décadas de trabalho na região se torna uma referência incontornável. Em sua opinião (BONTE 1982) o estatuto *hassān*, indiferentemente, como vimos, da origem étnica dos grupos que o reivindicam, define-se nas dinâmicas políticas exploradas na participação na estrutura “fraccionada” das tribos, onde um estatuto se alcança, ou se perde, no quadro das discussões internas da política tribal.

...les positions statutaires sont mouvantes, constamment remises en question par la dynamique politique. Ainsi, c'est grâce à leur participation aux mécanismes factionnels que les Awled Qaylān acquièrent le statut *hassān* – alors même que dans certains cas leur origine autre est encore reconue –et c'est du fait de la place qu'elles occupent dans les factions que certaines de leurs familles obtiennent un statut supérieur à celui de l'ensemble de la 'tribu' (BONTE 1982: 511).

No caso Taghrijant aqui analisado, muito embora se declare um inequívoco enquadramento estatutário *hassān*, este debate não parece encerrar-se no seio da tribo (tal como os Oulād Qāilān não o encerrariam), nem, tão pouco, no emirato, ao qual não estão genealogicamente ligados, e aqui contrariando uma segunda hipótese de Bonte (1982) para o Adrar:

Les relations factionnelles émirales ne s'étendent qu'accessoirement aux *zawāyā* et aux *aznāga*; elles intéressent presque exclusivement les *hassān*. C'est entre les familles, fractions et 'tribus' *hassān* que s'établissent ces rapports hiérarchiques inclusifs qui aboutissent au rassemblement des factions. Ceci est possible parce qu'il existe parmi les *hassān* des différences statutaires, elles aussi fixées et représentées en termes de différences de filiation, et des inégalités d'accès au pouvoir qui tiennent à la constitution du pouvoir émiral (BONTE 1982: 511).

Se o texto de Bonte se encerra no interior do emirato, sem discutir as matrizes da definição estatutária, que nesta opinião apenas se consolidam, ou dissipam, no seio do próprio grupo, interessa marcar que o exemplo Taghrijant afirma o seu estatuto *hassān* relacionando-se, ainda que perifericamente, com o emirato (de Trarza), sendo este, ainda assim, fundamental na concretização deste modelo.

A discussão que permite a definição e sustentação de um estatuto *hassān* para os Taghrijant far-se-à internamente (no quadro da gestão política do grupo), mas também

como elemento que apresenta a *qabīla* exogenamente. O ordenamento estatutário far-se-á sobre dois níveis interligados: quer como tema eminentemente tribal, quer como quadro que define a representação externa do grupo, que clarifica o seu plano de alianças inter-tribais, ou o seu relacionamento com o emirato.

Quer o terreno tribal, quer a aproximação (neste caso), ou incorporação numa estrutura emiral, tomados como estruturas inclusivas, não parecem ainda assim suficientes para destacar a construção dos idiomas estatutários, pelo menos no exemplo aqui considerado.

O reclamado estatuto *hassān* dos Taghrijant reflecte-se sobretudo nos Nīerzig, um agrupamento que a história vê implantado no território aquando da tomada de uma posição dominante pelas tribos “árabes” (Rizg, nomeadamente), mas que posteriormente se terá reinventado numa versão arabizada. Isto é, “hassanizando” a sua linhagem, e assim adequando-se ao peso agora preponderante da arabidade e de um enquadramento estatutário *hassān*, ainda que continuem a incluir um elemento fundacional – e vencedor – Nīerzig.⁷³

A derrota de Rizg, conforme a versão Taghrijant, não impede a sustentação de um estatuto *hassān*, uma vez que este se liga sobretudo a Nīerzig (reconhecido como vencedor, ou melhor, sobrevivente, das lutas que destruíram os Oulād Rizg e que mais tarde imporiam o emirato de/dos Trarza).⁷⁴ O agrupamento tribal Taghrijant terá readequado o

⁷³ Mukhtār Ould Hamidun (1952: 46) constatou precisamente esta reivindicação identitária – em sua opinião historicamente errónea – e num capítulo decididamente intitulado “Tribos actualmente consideradas *hassān*, mas que não o são”, inclui os Nīerzig, e os seus representantes actuais: os Taghrijant. Na mesma medida Alberto López Bargados (2003: 306) sugere que a reivindicação de um estatuto *hassān* se tratará sobretudo de “um capital simbólico”, mais de que uma expressão genealógica.

⁷⁴ A derrota dos Oulād Rizg, em 1631, é historicamente reconhecida após o combate com os elementos em redor dos quais se estruturaria o emirato de Trarza. A derrota de Rizg é também reconhecida pelos Taghrijant, muito embora não sejam feitas quaisquer referências à batalha de In Titām.

seu estatuto de líder regional sob uma redefinição do seu quadro genealógico, e por via dessa operação terá conseguido manter as suas características originais (capacidade militar, poder político e controlo de uma região determinada).

Se na maior parte das *qabīla-s bidān* se evoca um renquadramento genealógico posterior à conquista Banī Hassān (sobretudo a partir do século XVII, cf. BONTE 1998: 228), neste caso o modelo filiatório é partilhado, nunca se esquecendo – e, pelo contrário, valorizando – o passado Nīerzig. Em universos vizinhos tende-se a renascer genealogicamente a partir de Rizg, o “irmão mais novo”, desaparecendo mesmo qualquer filiação anterior. Entre os Taghrijant, pelo contrário, muito embora afirmando-se uma fundação partilhada entre Nīerzig e Rizg, estes elementos actualmente reconvertem-se num discurso que define os Taghrijant verdadeiramente como “herdeiros dos bravos guerreiros Nīerzig”. Os Taghrijant serão actualmente os únicos herdeiros declarados dos Nīerzig/Narziguas. Estes, que em 1549 seriam, segundo Valle de Rosales, os interlocutores privilegiados da administração portuguesa de Arguim, e personagens centrais da região. Os actuais descendentes dos Nīerzig associam-se agora a um estatuto *hassān* – o que, como vimos, não é igual a uma identidade árabe –, e não guardam qualquer memória da presença europeia no litoral, nem marcas de qualquer relação deste encontro.

Interessa agora abrir estas narrativas a contextos vizinhos, considerando ainda o caso Taghrijant. Entre a *qabīla* Idaualhājǧ defende-se que no sudoeste da região de Trarza a liderança do território estaria historicamente ligada aos chamados “*‘Arab al-Nīerzig*”. O reconhecimento desta população (desconhecida dos actuais Taghrijant) é interessante ao requalificar o debate que aqui vimos desenvolvendo, posicionando, neste caso, os Oulād Rizg, no centro da discussão identitária tribal.

5.2 As tribos têm vizinhos: como se arabizam os Nīerzig

“...at a centre of a swirl of discordant voices”

(Paul Stoller 1994: 359, ouvindo os *griots* Songhai)

Os Idaualhājj são um dos grupos onde encontrei utilizada a expressão ‘*Arab al-Nīerzig*’, quando se reflecte sobre os Nīerzig (e sobre os actuais Taghrijant). A utilização desta fórmula entre grupos vizinhos dos Taghrijant, permite continuar a reflectir sobre o valor atribuído à fórmula ‘*arab*’, e comparar a declaração filiatória dos Taghrijant com a visão que lhes é atribuída “regionalmente”, que neste caso se destaca igualmente como um elemento de enquadramento estatutário (aproximado aqui à noção *hassān*), mais do que um designação étnica que defina um vínculo efectivo com a península arábica.⁷⁵

Segundo uma versão repetida na fracção Oulād Mokhtar (dos Idaualhājj), aquando da chegada dos Idaualhājj ao sudoeste da actual Mauritânia (uma data indicada ao início do século XVII) a região seria então liderada pelos ‘*Arab al-Nīerzig*’. Desde esse período terá

⁷⁵ Este sentido do termo é claramente apontado por Pierre Bonte (1998), libertando a expressão ‘*arab*’ de uma carga étnico-tribal e afirmando-a sobretudo como uma valência estatutária: “Tous le Arabes ne sont donc pas des *hassān*, descendants des Banī Hasān. Beaucoup plus qu’une origine ethnique ou tribale, l’expression ‘*arab*’ désignera en fait ultérieurement une véritable catégorie social, marquée de valeurs de noblesse et de qualités militaires, liée à des fonctions d’autorité et de pouvoir politique (...)” (BONTE PHD 1997: 221), e ainda por Mariella Villasante-de Beauvais: “...le terme ‘*arab*’ désigne les ‘guerriers les plus nobles’ sans que cette connotation ait un quelconque rapport avec les origines ‘généalogiques’ du groupe concerné. Le mot ‘*arab*’ est préféré à celui de *hassān* qui a une teinte péjorative car il désigne les ‘mauvais guerriers’” (VILLASANTE-DE BEAUVAIS 1997: 603). Uma leitura semelhante foi antes proposta por H. T. Norris (1969: 511-3).

surgido entre os Idaualhājj e os ‘Arab al-Nīerzig uma estreita ligação, uma vez que “foram os ‘Arab al-Nīerzig quem concedeu aos Idaualhājj o território onde estes inicialmente se estabeleceram” (Cheikh Ahmad Ould Mokhtar, Nouakchott, Julho 2005). Esta declaração, para além de afirmar a antiguidade dos ‘Arab al-Nīerzig como autoridades na Guibla, afirma também, quase na mesma medida, a profunda ligação dos próprios Idaualhājj com a região. No quadro da discussão aqui estabelecida, será importante notar que para estes interlocutores os ‘Arab al-Nīerzig se constituíam como as autoridades efectivas no sudoeste da Mauritânia.

Não se reconhecendo na expressão ‘Arab al-Nīerzig, os actuais Taghrijant não reconhecem igualmente qualquer presença Idaualhājj no “seu” território: “não temos relações com os Idaualhājj, uma *qabīla* localizada a Este do nosso território. Os nossos vizinhos próximos foram sempre os Ikoumleilin” (Sidi al-Hamdi).

Se os actuais Taghrijant não identificam a expressão ‘Arab al-Nīerzig nem defendem qualquer relação privilegiada com os Idaualhājj, como compreender as claras reivindicações destes últimos? Provavelmente porque a expressão Nīerzig se estende sobre outros grupos que não apenas os actuais Taghrijant. No caso preciso dos Idaualhājj a ligação aos ‘Arab al-Nīerzig faz-se por via dos Oulād Rizg.

A tradição Idaualhājj, ao reconhecer os ‘Arab al-Nīerzig como titulares destes territórios o sudoeste da actual RIM), transforma a enorme, e actualmente indefinida, estrutura social pré-árabe, num grupo que muito embora ainda seja declarado Nīerzig, é também já ‘*arab*. Muito embora esta expressão, conforme vimos, não seja verdadeiramente aplicada a uma arabilidade “étnica”, promovendo, isso sim, um recentramento estatutário dos Nīerzig numa ordem *hassān* e, mais do que isso, ‘*arab*.

Cheikh Ahmad Ould Mokhtar (um dos líderes da fracção Idaualhājj Oulād Mokhtar) explicita a forma como entende a utilização desta expressão:

O termo '*Arab al-Nīerzig*' qualifica sobretudo os territórios de Keur Macène, e não um grupo específico, ainda que normalmente se identifique como os descendentes dos Oulād Rizg: os actuais Taghrijant, os Oulād Buh 'Ali e os Oulād Khalifa (junto à aldeia de Mbalal).

Cheikh Ahmad Ould Mokhtar, Nouakchott, Julho de 2005.

Esta chefia Idaualhājj, tal como o fizera Sidi al-Hamdi, conjuga Nīerzig e Rizg, mas, ao contrário deste último, estrutura e publicita as suas relações de aliança fundamentalmente junto de interlocutores Oulād Rizg.⁷⁶

Os Idaualhājj (originalmente estrangeiros à Guibla) completam assim o mesmo tipo de operação que a desenhada pelos Taghrijant, isto é, uma aproximação genealógica aos Oulād Rizg. No entanto, se entre os Taghrijant, como vimos, se defende uma “vitória” de Nīerzig, entre os Idaualhājj, na generalidade das versões recolhidas, valoriza-se a herança dos Oulād Rizg. Completando esta inversão, é fundamental assinalar que os Idaualhājj justificam igualmente através do parentesco (*qarāba*) uma filiação aos árabes Oulād Rizg. No entanto, neste caso, esta união exercita-se através de um projecto de aliança matrimonial.

Muito embora historicamente os Idaualhājj possam ser associados a um passado Berbere, outras tradições (mais recentes) atenuam, ou diluem mesmo, essa filiação.

⁷⁶ Sidi Ould Hameidi (Idaualhāj), actual imame da aldeia de Mabrouk (vinte quilómetros a Leste de Tiguent), reconhece os Nīerzig mas classifica-os de forma bem distinta do seu “primo” Cheikh Ahmad. Diz-me linearmente que “os Nīerzig eram um antiga população da região. Não eram árabes e falavam uma língua que não era o árabe... falavam berbere” (Mabrouk, Maio 2006).

Actualmente, para além da comum reivindicação de que o grupo se teria estruturado em torno de um dos fundadores da cidade de Ouadane (Al-Haj Yacoub),⁷⁷ defende-se que, aquando da instalação dos Idaualhājj na Guibla, se teceu um encontro fundamental com os Oulād Rizg. Mokhtar Ould Elemin terá então casado com uma filha de Gadul Ibn Mussa, “líder dos Oulād Rizg”, sendo Baba ‘Amar (um destacado patriarca Idaualhājj), o fruto desta união matrimonial.⁷⁸

Gadul é uma personagem detestada por muitas das tribos *zuāia* da região de Trarza, como assinala H. T. Norris (1986), que, em grande medida acompanhando a tradição oral, afirma que Gadul Ibn Mussa (neste caso assinalado como “chefe dos Oulād Bu‘Ali”, fracção Oulād Rizg) “cometeu indizíveis atrocidades contra os Berberes” (NORRIS 1986: 37). Esta não é, no entanto, a visão actualmente consolidada pelos Idaualhājj para Gadul, que seria mesmo seu *talmidi*, ao ponto de colocar o ferro (*wasm*, em árabe clássico, *nār* em *hassāniya*) Idaualhājj nos seus animais.⁷⁹

⁷⁷ “La tradition générale est en effect en faveur d’une fondation datant du milieu du XIIe siècle: 535/1140-1141” (MAUNY 1961: 68).

⁷⁸ “[Gadul] era o *cheikh* desde Takchkumba [18 quilómetros de Rosso] até ao *gherd* Ahmad ben Damān e até Tilimassa [36 quilómetros Leste de NKC]. O seu poder durou 400 anos. Ele chegou cem anos antes dos Trarza [circa 1530]” (Mohamed Ould Sidi Mohamed, Idaualhāj, Zamzam, Julho de 2005).

⁷⁹ É de facto uma tradição *bidān* os grupos de estatuto *hassān* marcarem o seu gado com o ferro (*nār*) dos seus Marabutos (DUBIÉ 1953: 173).

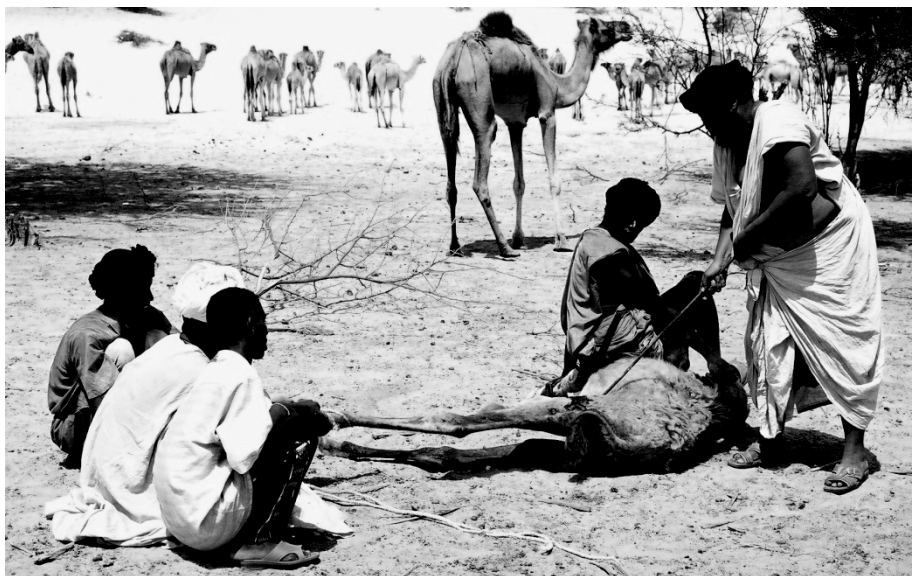


Ilustração VI. Aplicação do *nār* (Boumbry/Trarza 2005).

Surpreendido com a apresentação deste casamento, soltei uma gargalhada, completada com um “safa! Casar com a filha do terrível Gadul, o comedor de crianças, de cães... é o que se chama casar com o inimigo.” O meu interlocutor Idaualhājj permaneceu sério, rejeitando as minhas expressões e corrigindo-me. Em sua opinião Gadul é assim descrito “pelos marabutos” e essa é apenas uma das versões da história de Gadul.

Mas eu estava de facto a falar com um “marabuto” de Trarza! Que compreensão tem efectivamente Cheikh Ahmad do estatuto *zuāia*, quando ele próprio incluído nessa ordem estatutária se refere aos marabutos na terceira pessoa? E como líder tribal, “fazedor” de história, como entender esta reivindicação? Como entender a defesa de uma ligação privilegiada com um homem (e um espaço tribal) historicamente associado a terríveis atrocidades contra as populações às quais este interlocutor pertence (ou deveria pertencer)? Possivelmente pelo facto destes quadros estatutários, como antes tentei vincar (e como

Cheikh Ahmad pedagogicamente assinalou), serem absolutamente fluídos, permissivos aos mais complexos (quase inverosímeis) re-ordenamentos sociais e estatutários.⁸⁰

Se Gadul ibn Mussa é para muitas das tribos marabúlicas da Guibla destacado como uma figura demoníaca (opressor por excelência dos *zuāia*), ele é, actualmente, um actor considerado pelos líderes Idaualhāj. A própria designação *talmidi* (pl. *tlāmīd*) proposta para a relação de Gadul com os Idaualhāj, ultrapassa a relação professor/aluno, aproxima-se sobretudo da relação mestre/discípulo, onde sobre um quadro de profundo respeito e veneração religiosa o *talmidi* se ligaria ao seu líder espiritual.

Esta relação, como alternativa excepcional aos laços de sangue, é para Ibn Khaldun (1989) passível de se converter em ‘*assabyia*’ (idem: 98-9). A utilização da expressão *talmidi* (ou *talibé*) é recorrente entre grupos marabúlicos, não reflectindo actualmente a associação a um *Cheikh*, ou a incorporação imediata numa linha confrática. Hoje em dia esta relação parece sobretudo desenhar uma “filiação sentimental”, que a determinado momento terá consolidado uma relação entre dois grupos de estatuto distinto, mas que é hoje em dia muito menos formalizada, garantindo apenas um recurso de afirmação estatutária, simplificado a relação entre dois grupos num quadro confortável para ambos.

A avaliação histórica que os Idaualhāj fazem de Gadul, contrariando uma linha de argumentação mais linear – “mais *zuāia*” –, inclui-o no seio do próprio grupo que, de origem Berbere, seria teoricamente uma das suas vítimas. E assim, alguém que é tido

⁸⁰ Precisamente quanto aos Idaualhāj (da região de ‘Assaba), Mariella Villasante-de Beauvais (1997: 602) enquadra uma “duplicação estatutária” deste grupo, que se define também como ‘*arab*’ (muito embora esta ramificação oriental dos Idaualhāj não opere nenhuma ligação funcional efectiva, que não a formalmente disposta quanto a uma origem comum, com os Idaualhāj de Trarza).

muitas das vezes como um dos piores inimigos dos grupos não-árabes, reconverte-se num próximo aliado destes.⁸¹

O casamento – fundamental na articulação estatutária actualmente proposta – entre um líder Idaualhāj e uma das filhas de Gadul, concretiza até hoje uma relação descrita como de *‘açabiīa* entre os Idaualhāj e os Oulād Khalifa (sempre tomados como descendentes dos Oulād Rizg e seus mais próximos herdeiros). No decurso da guerra de Shurbubba (século XVIII), e fruto do apoio que os Idaualhāj terão então prestado aos Oulād Khalifa, nasce uma *‘açabiīa* entre os dois grupos, visível, por exemplo, no facto de até hoje os Oulād Khalifa continuarem a marcar o seu gado com o ferro Idaualhāj (□’).⁸²

A defesa de uma *‘açabiīa* entre estes dois grupos, desenhada sobre uma colaboração durante a guerra de Xarbubba (meados do século XVII, cf. NORRRIS 1969: 500-501), não refere a existência de uma figura tribal unificadora, de um patriarca que filiando todo o grupo focaliza e garante uma *‘açabiīa*. E se neste caso não é possível validar uma aplicação

⁸¹ Mohamed al-Kettab (2002), uma importante voz contemporânea dos Idaualhāj, expõe também esta ligação, neste caso através de uma tradição que remete para as batalhas da guerra de Xarbubba, na qual os Idaualhāj, a partir de determinado momento, terão abandonado o partido liderado por Nasr al-Din: “(...) la tradition orale explique ce retrait par la solidarité des Idaualhāj avec l’un de leurs disciples Oulād Khlifa, qui, au cours d’une bataille, se voyant cerné de toutes parts par les ennemis aurait demandé, en Wolof, à l’un d’entre eux qui se trouve être son ami, de faire mine de lui tirer dessus ce qu’il fait; le disciple des Idaualhāj fait alors semblant de tomber mort. Les hassanis le prenant pour tué, le dépouillent de son fusil et s’emparent de son cheval, mais ce faisant, il a eu la vie sauve. Quand ce manège a été par la suite ébruité, les Zawayas, assimilant ce comportement à un acte de trahison, ont demandé aux Idaualhāj de leur livrer le disciple en question pour être exécuté, ceux-ci ont refusé cette requête et devant l’insistance de leurs alliés de se faire livrer l’intéressé, les Idaualhāj, non seulement ont persisté dans leur refus mais ont décidé purement et simplement de se retirer de ce conflit dont la justification d’un point de vu religieux leur paraît de moins en moins évidente” (AL-KETTAB 2002: 36-7).

⁸² Outra questão será a de saber qual o relevo actual dos Oulād Khalifa, que nesta investigação se provaram francamente “em vias de extinção”. Interessa no entanto assinalar o universo mais amplo – Oulād Rizg – sobre o qual os Idaualhāj apontam a existência de uma *‘açabiīa*.

estritamente genealógica do termo, uma vez que aqui se associam grupos perfeitamente distintos, essa aplicação também existe. Muito embora esta *‘aṣabiya* tribal (“esprit de corps”, na tradução francesa, ou “group feeling”, na tradução de Rosenthal [1967] para Ibn Khaldun) não seja discutida como força interna de um grupo, mas como união entre estruturas genealógica e estatutariamente distintas, consegue vislumbrar-se também uma aplicação clássica do termo.

Como vimos, esta *‘aṣabiya* remete também (inevitavelmente, parece) para a aliança, uma vez que uma das filhas de Gadul Ibn Mussa terá casado entre os Idaualhājj. Esta *‘aṣabiya*, como entendida pelos meus interlocutores Idaualhājj, defende, é certo, uma solidariedade funcional entre grupos distintos, com funções distintas no enquadramento social *bidān* (com os Oulād Khalifa desempenhando funções “guerreiras” e os Idaualhājj como seus “marabutos”); mas comporta igualmente a possibilidade de um “correcto” texto genealógico que aproxima os dois grupos (através de uma aliança matrimonial e das relações de parentesco que a partir daí se asseguram).⁸³

A aplicação que neste caso se faz da expressão *‘aṣabiya* (tantas vezes utilizada na resposta às dificuldades encontradas em efectivamente qualificar as estruturas tribais, forma quase metafísica capaz de congregar todas as diferenças), mais do que definir uma filiação unilinear dos grupos, serve sobretudo um reenquadramento estatutário e político (mais do que a “clássica” defesa interna das tribos).

⁸³ Constant Hamès (1987), lendo Khaldun, aponta esta possibilidade, afirmando que muito embora o parentesco surja como um elemento fundamental na apresentação dos grupos com *‘aṣabiya*, este não é o único formato sobre o qual se define esta noção: “Les liens généalogiques de parenté apparaissent comme la condition nécessaire – mais non suffisant – pour permettre l’éclosion d’une *‘assabiya* (...)” (HAMÈS 1987: 111-w). A possibilidade de incorporação de “estrangeiros” na ordem tribal apresenta-se como outra destas condições, igualmente assente por Ibn Khaldun (HAMÈS 1985).

Os laços de parentesco, ainda que existentes, não são o elemento preponderante para a qualificação da aliança entre estas tribos distintas, mas um elemento que as aproxima. Esta '*açabiā*' insere os Idaualhājj no primeiro povoamento árabe da Guibla e destaca uma relação privilegiada com grupos de estatuto *hassān*; e, inversamente, afasta-os de uma difusa identidade pré-Árabe, actualmente associada sobretudo a uma raiz adrariana (assinalada, entre outros, por WHITCOMB 1975). Da mesma forma, o facto deste relacionamento se impor após Xarbubba, concretiza uma ligação privilegiada dos Idaualhājj aos vencedores (estatutários) desta guerra.

As noções de tribo, ou parentesco, parecem assim insuficientes para compreender a reclamada '*açabiā*' entre Idaualhājj e Oulād Khalifa (Oulād Rizg). A utilização que aqui se faz desta expressão refere-se sobretudo a uma relação inter-tribal, que, ainda que tocada por uma aliança matrimonial, materializa um entendimento entre universos distintos, provando a heterogeneidade dos quadros estatutários sob os quais se identificam os agrupamentos tribais *bidān*.

'*Açabiā*', uma das chaves do idioma clássico das tribos árabes e norte-africanas – muito embora não se trate neste caso de uma representação clássica do tema –, parece impor-se como procura formal de uma legitimação social apoiada numa linguagem mais facilmente reconhecida noutros contextos geográficos.

Gadul, que não é de facto o patriarca destas duas tribos, é destacado por estes interlocutores Idaualhājj como uma figura fundamental da história da região. Historicamente tratam-se sempre de duas tribos, com patriarcas distintos e inúmeras outras personalidades e eixos genealógicos fundamentais, integrando um universo multipolar, mas que ainda assim faz também por incluir uma correcta sustentação do termo, ao apontar

Gadul, uma figura que se deseja suficientemente grande para sustentar esta particular, mas muito útil, *‘açabiña*.

Que melhor exemplo para provar a integração dos Oulād Rizg (e suas fracções) nas estruturas sociais, já existentes, no sudoeste da actual Mauritânia? Ou inversamente, que melhor exemplo pode garantir a ancestralidade e correcto posicionamento dos Idaualhājj na Guibla do que a sua íntima ligação ao grupo Árabe que primeiramente se instalou nessa região?

As narrativas tribais, que aqui se cruzam com a intimidade dos discursos de legitimação identitária, afirmam a operacionalidade efectiva de núcleos que à partida poderiam parecer divergentes, provando-se no entanto mais complementares do que antagónicos. Em termos metodológicos os reflexos desta análise complexificam alguns dos paradigmas da “arabidade”, tais como a prevalência política e social da tribo, da *‘açabiña*, ou da unifiliação agnática (cf. KRAUS 1998: 16-18).

A utilização desenvolvida quanto à da expressão ‘Arab al-Nīerzig parece provar a “absorção” dos Nīerzig pelos Rizg, na versão actualmente defendida entre os Idaualhājj, e absolutamente inversa ao envolvimento que é feito entre os Taghrijant, como vimos. Neste caso não existe qualquer reconhecimento de uma autonomia Nīerzig, que apenas se reconhece quando tratada por um universo *‘arab* liderado pelos Oulād Rizg.

5.3 Uma versão emiral “árabe”

A aproximação ideológica à arabidade desenvolvida pelos Taghrijant evidencia-se também na rivalidade sempre sugerida por estes face à estrutura emiral, geralmente compreendida como o exemplo mais perfeito da implantação de um paradigma social e político Árabe na região (CHEIKH 1985a). A chefia Taghrijant parece actuar em paralelo com as lideranças do emirato de Trarza: partilhando o mesmo estatuto *hassān* e declarando-se igualmente autónoma sobre uma região bem demarcada (que neste caso se sobrepõe às “fronteiras” consideradas como emirais).

Os pobres e demograficamente diminuídos Taghrijant declaram-se *hassān* e senhores de um vasto território (entre Rosso e N’Diago, no extremo sudoeste da região de Trarza), numa argumentação que atinge o paroxismo com a defesa de que ao tempo colonial o “emir” Taghrijant receberia das autoridades francesas de São Luís do Senegal o mesmo salário que o próprio emir de Trarza. Este modelo retórico-identitário parece reflectir uma contra-narrativa, onde, utilizando as mesmas ferramentas conceptuais, se qualifica um argumento oposto: a vitória de Nīerzig em plena região de (dos) Trarza. Mas vejamos, através de narrativas eminentemente “emirais”, como neste caso se qualificam os Taghrijant e os Nīerzig.

Como vimos, muito embora a decrepitude da actual liderança Taghrijant, esta continua a defender uma posição importante sobre a costa atlântica, onde até há poucas décadas se cumpririam pagamentos ao grupo. A defesa desta tese, abertamente questionada nos universos tribais vizinhos, permite expor os Taghrijant ao tipo de debates, confrontos identitários e sobreposições territoriais que acompanham o labirinto tribal *bidān*.

Retomo esta questão a partir do próprio Sidi al-Hamdi, no momento em que este reclama a influência do grupo, num passado recente, sobre muitas das populações costeiras Imraguen, e ainda no facto de reclamar para o seu pai um salário equivalente ao atribuído pelas autoridades coloniais francesas aos emires de Trarza:

Até aos anos sessenta Mohamed Ould al-Hamdi, meu pai, continuou a deslocar-se a Mamghar para cobrar a *hurma* [‘imposto securitário’] aos pescadores da região, na sua maioria *sudān*⁸⁴ e *hrātīn* dos Ahl Bouhoubeini. Estas populações eram muito fracas, e os Taghrijant garantiam a sua protecção. (...) Tínhamos uma relação grande com o litoral. Em todos os locais de pesca, daqui até Nouadhibou, pagavam-nos um tributo [*tijicrit*, significando literalmente uma corda fina, mas igualmente um imposto associado ao fruto de cada rede lançada]. Em cada rede que saía do mar davam-nos 5 peixes e um litro de óleo. (...)

O meu pai recebia dos franceses o mesmo salário que o próprio Emir de Trarza.

Sidi al-Hamdi, Keur Macéne, Novembro 2005.

Afrontando claramente estas possibilidades veja-se uma das versões “emirais” quanto ao enquadramento dos Taghrijant e dos Nīerzig:

Os Nīerzig eram tributários dos Trarza, particularmente dos Oulād Damān. (...) O Emir funda a sua própria linhagem, os Oulād Ahmad ben Damān, e em Boutilimit permaneceram os Oulād Damān. Na partilha dos despojos dos Nīerzig, estes ficaram na região Este da Guibla, fortemente ligados aos Ahl Tunssi (uma fracção dos Oulād Ahmad ben Damān).⁸⁵ Os Oulād Damān queixam-se ao emir da ‘proximidade’ dos Nīerzig com os

⁸⁴ “Un nom commun s’applique aux esclaves et anciens esclaves, celui de sudān” (CHEIKH 1993: 182).

⁸⁵ “Les ‘Ahl Tounsi, dont la préférence allait aux Taghrédient”, escrevem Leriche & Hamidun (1948: 469) descrevendo a batalha em Simsyât em 1875.

Tunssi [os Nīerzig deveriam ser propriedade dos Oulād Damān, mas comportavam-se como se fossem tributários/*sahabna* dos Ahmad ben Damān, através dos Ahl Tunssi].

O emir ‘Amar [final do século XVIII] declara aos Tunssi que estes devem deixar os Nīerzig definitivamente junto dos Oulād Damān. Os Tunssi respondem que de facto se sentem muito próximos dos Nīerzig, mas que não os impedem de pagar os tributos devidos aos Oulād Damān. O emir não acredita nas palavras dos Tunssi e pede-lhes que abandonem imediatamente o seu acampamento.

Mahand El-Habib, um dos filhos mais novos do emir, intervém, aconselhando o pai a mudar de opinião, dizendo-lhe que se ele insistir em expulsar toda essa gente, arrisca-se a ficar só [os Tunssi seriam um forte braço armado do Emir]. O emir reconsidera e envia um emissário pedindo aos Tunssi que permaneçam junto da família emiral. Mas nessa altura já Sidi Ould Mohamed al-Shenuff, líder dos Tunssi, acompanhado de Mohamed Vall Ould Oumir (seu tio materno), jurara matar todos os Oulād Damān antes do pôr-do-sol, e Shenuff tinha de cumprir a sua promessa.

Ao chegarem a um acampamento Oulād Damān, os Tunssi não encontram ninguém, à excepção do velho Abena, que ainda assim liquidam. Originou-se assim a “Guerra de Abena”, entre os Oulād Ahmad Ben Damān e os Oulād Damān.⁸⁶ Essa foi a última guerra entre os Damān, e a partir daí os Nīerzig tornaram-se uma fracção livre que actualmente chamamos Taghrijant.

Baba Ould Ahmad Ould Deid, Mederdra, Maio de 2006.

Este depoimento, centrado em acontecimentos reportados ao início do século XIX, limita cronologicamente o exercício que venho ensaiando, mas, ainda assim, julgo importante expô-lo, como narrativa proveniente de uma fonte “oficial” da actual família emiral.

Nesta versão os Nīerzig são enquadrados após In Titām (1630/1), depois da vitória árabe e identificados directamente com os Taghrijant. Estes seriam tributários do universo emiral, não lhes sendo reconhecida qualquer autonomia, surgindo apenas como um seu

⁸⁶ Cf. Leriche & Hamidun (1948: 473, 506) para uma introdução a estes acontecimentos.

braço armado. Ould Deid não aceita qualquer poder efectivo dos Taghrijant, defendendo, contudo, que após a “Guerra de Abena” estes se tornaram livres (possivelmente vencedores desta guerra).

Os esforços que desenvolvi junto de outros interlocutores Oulād Ahmad ben Damān não foram frutíferos no âmbito da recolha de tradições orais relativas ao início das actividades comerciais na costa atlântica. A relação comercial com europeus nunca me foi referida como significativa para este conjunto tribal, ainda que se reconheça o encontro entre os primeiros emires Trarza e comerciantes europeus (indiscriminadamente associados quer a Portugueses, Holandeses ou Ingleses). A forma como aí se expõem esses encontros não parece apontar uma significativa intensidade no tecido identitário actualmente definido. Uma conhecida viagem à Europa do emir ‘Amar Ould Haddi, em finais de 1600 (MONOD 1983: 105), por exemplo, tão pouco me foi mencionada.

As chefias Oulād Ahmad ben Damān parecem valorizar-se sobretudo sobre narrativas de conquista e organização de um espaço político próprio (emiral), e estas fórmulas fazem da ligação aos europeus – que continua a ser declarada, e que é historicamente reconhecida –, um elemento menor. Esta é apenas uma possibilidade analítica, face aos poucos dados que consegui reunir no terreno entre estes grupos, aceitando que outra investigação obtenha outros resultados.

Mas retomem-se as propostas Taghrijant. Como dizia, este grupo parece reflectir um paralelismo estatutário (e até mesmo geográfico) face às tribos emirais. Se os Taghrijant não se declaram árabes, isso não impede que continuem a defender um estatuto *hassān* e ‘*arab*. A defesa de uma genealogia bipartida entre Nīerzig e Rizg é suficiente para que se prove esse enquadramento. Se os méritos genealógicos e estatutários se definem na

actualidade sobretudo na força dos laços com a arabidade, neste caso prova-se que, muito embora se verifique um quadro funcional *hassān*, este nada tem que ver com a origem do grupo.

A bicefalia genealógica desta tribo demarca os Taghrijant das tribos eminentemente árabes (Maghvra) que, através da estrutura emiral, dominariam a Guibla, a partir de meados do século XVII. A actual chefia Taghrijant refere nunca ter estado sujeita ao poder emiral, nunca ter sido tributada pelo emirato, e, mais do que isso, constituir uma ameaça séria à estabilidade emiral. A narrativa Taghrijant associa-se sobretudo aos distantes acontecimentos pré-In Titām (antes de 1630), período no qual desempenhariam um papel destacado. O seu reduto identitário parece tornar-se compreensível sobretudo como contrapeso ao quadro político dominante (emiral), ao qual se opõem, quer enquanto estrutura política, quer nos termos em que assentam o seu percurso identitário.

5.4 Reivindicações atlânticas

De forma ainda mas linear encontramos, entre os Oulād Saïed (“*fakhdh* atlântica” dos Oulād Ahmad ben Damān), uma oposição aberta às declarações de Sidi al-Hamdi. Baba Ould Bubacar Ould Ma’alum concebe aceitar que o chefe dos Taghrijant, cediado nas imediações de São Luís, recebesse um qualquer pagamento dos franceses, tal como recebiam todos os chefes de tribo, mas jamais ao mesmo nível do salário atribuído ao Emir

de Trarza, dizendo-me, no entanto, que simplesmente “não é honesto os Taghrijant dizerem que têm, ou tiveram, alguma influência na costa”:

Obviamente que os nossos Imraguen já não nos pagam nada, mas são-nos muito próximos (...) Os Oulād ‘Abd al-Ouahad são de facto de origem Taghrijant, mas apenas isso, foi a nós que eles sempre pagaram o tributo. Existe mesmo uma família Oulād Sayid que se tornou pescadora e Imraguen, a ‘*khaima* Oulād Sayid’.⁸⁷

Baba Ould Bubacar Ould Ma’alum, Nouakchott, Maio de 2006.

Ainda quanto a este “tributo” que os Imraguen pagariam aos Taghrijant, como na versão al-Hamdi, entre os Ahl Bouhoubeini este pagamento não é igualmente reconhecido. Cheikh Ould Ahmedu Ould Bouhoubeini, envolvido ele próprio comercialmente com a pesca artesanal, define a região costeira a Norte de Nouakchott da seguinte forma:

As aldeias piscatórias na região de Mamghar são compostas por Haratin dos Ahl Bouhoubeini (em Mamghar, Loubhaizirat/M’Haijrat, Lemsid, Blawach), Haratin dos Tandgha, Haratin dos Ahl Barikallah (sobretudo Rgeiba e Teishot), Haratin dos Oulād Bussba’ (em Iwik). No entanto há em Mamghar uma fracção chamada Oulād ‘Abd al-Ouahad que penso ser originária dos Oulād Rizg. Em 1631 houve uma grande guerra entre Oulād Rizg e Trarza. Com a derrota dos Oulād Rizg na batalha de Intitam muitas fracções desapareceram, outras incorporaram outros grupos, outras, como julgo passar-se com os Oulād ‘Abd el-Ouahad, emigraram para a costa com o estatuto muito diminuído, tornando-se pescadores [este é o grupo que Cheikh Ould Ahmadu Ould Bouhoubeini concebe

⁸⁷ É também neste sentido que apontam as referências coloniais, onde nunca se destacam os Taghrijant: “En 1668, à la mort de l’Emir Haddy un premier partage des *hormas* émirales fut effectué, les Ulad Seyd reçurent les droits d’entrée en mer levée sur les pêcheurs Imraguen, de Nouakchott à Arguim (...)” (DUBIÉ 1953: 168); “Ouled Seyid (...) suzerains de toute la cote Trarza de N’Diago à Nouamghar” (REVOL 1937: 195).

associar aos Taghrijant, via Oulād Rizg, e apenas este] (Cheikh Ould Ahmadu Ould Bouhoubeini).⁸⁸

Resumidamente: existirá uma pequena fracção, genealogicamente ligada aos Oulād Rizg, que porventura poderá ser historicamente também associada aos Taghrijant. No entanto, quanto à possibilidade de cobrança dum imposto securitário por parte dos Taghrijant à generalidade das populações a Norte de Nouamghar, tal hipótese não é aceite por este destacado interlocutor Ahl Bouhoubeini.⁸⁹

Isso não seria possível uma vez que essas populações eram tributárias de tribos *zuāia* específicas, como os Tandgha, os Bouhoubeini ou mesmo de fortes tribos *hassān*, como os Oulād Bussba’ ou os Oulād Sayid. Os Taghrijant não podiam entrar nessa zona e efectuar cobranças. Os Taghrijant foram importantes, de uma forma geral, entre Rosso e Ndiago. A norte, eles tão pouco conhecem a região.

Cheikh Ould Ahmadu Ould Bouhoubeini, Nouakchott, Novembro de 2005.

⁸⁸ Veja-se a descrição proposta pelo Tenente Revol (1937) precisamente quanto às populações Bouhoubeini da faixa litoral a norte da actual Nouakchott: “La côte Trarza est également peuplée par les groupements de haratines et de captifs des différentes fractions de marabout Tandgha. Les premiers qui pratiquèrent la pêche furent deux captifs des Ahel Bou Houboueni (...) Ils fondèrent deux familles vers 1860 et ne tardèrent pas à jouir d’une certaine prospérité. Ils avaient acquis une indépendance de fait que leurs maîtres furent bien obligés de reconnaître en droit. Ces tentes forment aujourd’hui les deux familles de haratines des Ahel N’Gaye et des Ahel Bidia. Les Ahel Bou Houboueni virent alors le parti qu’ils pouvaient tirer d’une pareille situation, leur chef Abdallay Ould Mohamed Ould Bou Aboueni envoya de nouveaux captifs rejoindre les premiers mais en se réservant le produit de leur pêche” (REVOL 1937: 199).

⁸⁹ Muito embora entre a população Imraguen se encontre uma significativa presença Bouhoubeini (particularmente nas aldeias de M’Kheijaratt, ou Nouamghar), é a sul de Nouakchott que demograficamente actualmente se destacam. Num contexto mais amplo deve destacar-se a família Macari (fracção Bulaha dos Ahl Bouhoubeini, “os detentores do segredo do mar”), geralmente tida como fundamental na prestação de serviços religiosos à população Imraguen. Revol (1937), após enumerar as diferentes contribuições securitárias a pagar às tribos *hassān*, acrescenta um “dom obrigatório” feitos aos marabutos: “(...) il faut ajouter à cês tributs divers, les dons que les Zenaga sont obligés de faire aux marabouts qui passent chez eux, et ceux-ci, surtout les Ahel Bou Houboueni, sont nombreux” (idem: 198).

As posições defendidas nestes importantes universos tribais (Oulād Ahmad Ben Damān, Oulād Sayid e Ahl Bouhoubeini) salientam a fraqueza da actual posição Taghrijant. Entre os Oulād Ahmad ben Damān, por exemplo, vimos a defesa pura e simples do emirato, afirmando-se a impossibilidade dos Taghrijant se “autonomizarem” do poder centralizado nos emires Trarza. Neste sentido, todos os meus interlocutores Oulād Sayid sempre garantiram igualmente a impossibilidade de se realizarem cobranças às populações costeiras a sul de Nouamghmar, que não as efectuadas pela própria liderança emiral e pelas tribos que lhes estavam associadas (como sejam os próprios Oulād Sayid). Entre os Ahl Bouhoubeini, igualmente insistindo na sua própria influência sobre grande parte das populações costeiras (hoje em dia ditas Imraguen), aceita-se apenas a existência excepcional de um laço residual entre uma “família” de Nouamghar (identificada como Oulād ‘Abd al-Ouahad) e os Taghrijant, mas apenas isso.

Os argumentos desta discussão são aqui expostos como exemplo das réplicas narrativas que sempre se cruzam com um texto inicial. Partindo dos Taghrijant e da sua épica declaração identitária, procurei ilustrar este debate com outras narrativas tribais que igualmente tratam estes temas. Neste caso devem destacar-se, evidentemente, os Oulād ‘Abd al-Ouahad, alvo prioritário de todas estas reivindicações, e que, como veremos, se qualificam enquanto tributários da estrutura emiral, mesmo quando alvo das “cobranças” Taghrijant.

5.5 Quem são os Oulād ‘Abd al-Ouahad?

No contexto do argumento que apontava os Oulād ‘Abd al-Ouahad como a única população costeira possivelmente ligada aos Taghrijant, decidi questionar directamente este grupo, pensando definitivamente concluir este debate, consolidando uma visão inequívoca (na medida do possível) quanto à reclamada influência dos Taghrijant sobre o litoral.

Na aldeia de Nouamghar, precisamente na região até onde se estenderia a influência Taghrijant (como reclamada por Sidi al-Hamdi, mais de trezentos quilómetros a norte da sua actual posição), residem algumas famílias Oulād ‘Abd al-Ouahad, e junto desta comunidade reconhece-se de facto uma relação com os Taghrijant. A introdução tribal do grupo deveria, de acordo com os dados já referidos, aproximar os Oulād ‘Abd al-Ouahad dos Oulād Rizg, e foi nessa medida que os questionei. No entanto, nenhuma das versões recolhidas neste grupo confirma essa aproximação.

Se historicamente se refere uma proximidade dos Oulād ‘Abd al-Ouahad com os Oulād Rizg,⁹⁰ actualmente os primeiros parecem ter-se “maritimizado”, assumindo em absoluto o litoral como seu nexó fundacional prioritário, defendendo-se actualmente que a tribo se terá fundado precisamente no cabo Timiris (a norte de Nouamghar).⁹¹ Insuficiências da

⁹⁰ Abdel Wedoud Ould Cheikh (1991: 46) apresenta uma genealogia que corrobora esta hipótese.

⁹¹ Revol (1937) identificou historicamente três grupos fundamentais nesta costa: Guezoula, Oulād ‘Abd El Ouahad (igualmente de origem berbere), e Oulād Nacer. Quando aos Oulād ‘Abd al-Ouahad este autor escreve que a sua origem é incerta, reclamando-se um antepassado epónimo que seria um *znāga* Rgueibat. Este homem ter-se-á instalado na região apenas no início do século XIX, casando com uma mulher Guezoula. Os Oulād ‘Abd al-Ouahad terão sido importantes na segunda metade de XIX, mas actualmente (1930) apenas restará “a tenda de Boudakar ould Mokhtar ould Haiba”. Reclamando-se igualmente Oulād ‘Abd al-Ouahad, Revol identifica os Ahl Chenan (“com duas tendas”). Estes serão descendentes de um *znāga* Trarza, casado com uma mulher Guezoula, e que mais tarde se associa aos Oulād ‘Abd al-Ouahad: “A fracção compreende um total de 5 tendas, sete homens, uma dúzia de mulheres e crianças” (REVOL 1937: 196-7, tradução minha).

oralidade face aos dados historiográficos, ou simples redefinição estatutária e genealógica?

Centremo-nos ainda na oralidade:

Antes da chegada de Ouahad, três homens viviam juntos numa montanha [*kedīā*] junto ao mar: Bui‘ali, Chenan e Haiba. Eles fugiam (não sei de quê, nem de quem) [“...la cote ayant de tout temps été le lieu de refuge des vaincus et des affamés” (REVOL 1937: 192)] e tinham ali encontrado água doce, conseguiam mesmo pescar nessa água. Os descendentes de Haiba estão actualmente em Jreiff, a sul de Nouamghar; os ‘filhos’ de Bui‘ali estão em M’Kheijaratt; Chenan ficou aqui em Nouamghar, com os Imraguen.

Depois chegou Ouahad, que fez com todos saíssem finalmente do seu esconderijo e se instalassem em Nouamghar. Viveram ainda algum tempo nessa *kedīā*, isolados de toda a gente, até Uahad decidir que deveriam sair dali, e escolher viver, ou bem sobre o Livro, ou bem sobre a Espada, mas fora dali. Deveriam entender-se com os ‘*arab*, que os protegeriam? Ou com os *zuāia*, que através dos seus *hejab* [talismãs] permitiriam que eles se instalassem?

O grupo estabeleceu-se junto dos ‘*arab*, a quem pagavam um imposto, sobretudo aos Trarza, mas também aos Oulād Alab, Oulād D’laim... pagavam de facto a todos os ‘*arab*.⁹²

Uahad teve quatro filhos: um que ficou por aqui, outro que partiu para Este, outro para o Sul e outro ainda para o Norte. A ‘força’ de Uahad é tal que todos os membros do grupo inicial, muito embora sem um parentesco que os unisse, se declaram actualmente Oulād ‘Abd al-Ouahad. Esta é a história que conheço.

Ahmad Iakub Ould Chenan, Nouamghar, Dezembro 2007.

⁹² Uma versão coincidente com a recolha de Revol em 1937: “Les zenaga Oulād Abd El Ouahad, criantifs, désarmés, ne jouissant que d’une protection peu efficace de leurs suzerains, furent rapidement opprimés par tout ce qui portait un fusil dans l’ouest” (REVOL 1937: 197); e com Bargados (2003): “...los Imragan que se localizaban al sur del cabo Timiris eran en su mayoría familias de *znāga* de distinto origen que, empobrecidos, se habían desplazado a la costa como alternativa a su situación; bajo el apelativo genérico de Awlād ‘Abd al-Wāhid, dependían de las tribus de Trārza, y estaban sometidos a un régimen de tributación muy severo...” (BARGADOS 2003: 173).

Interessa ainda assinalar a aplicação do tradicional enquadramento estatutário neste grupo, que reconhece os *bahriin* Ahl Bouhoubeini como “seus marabutos”.

Apenas duas notas quanto a este depoimento: 1) esta população distingue-se dos Imraguen, que já estariam presentes na região aquando da instalação dos Oulād ‘Abd al-Ouahad; 2) a tribo nasce de um grupo indistinto de personalidades que se unificam com a instalação na região da actual aldeia de Nouamghar.

Muito embora se note um enquadramento tribal-identitário bastante pobre (no confronto com outras narrativas encontradas), que desconhece, por exemplo, qualquer ligação aos Oulād Rizg, reconhece-se ainda assim uma relação com os Taghrijant. No entanto, segundo as versões recolhidas, este relacionamento (que na prática não contradiz as reivindicações atlânticas do actual líder Taghrijant), incluiria os Taghrijant no contexto emiral.

A minha questão foi muito directa - é ou não verdade que os Taghrijant cobravam um imposto aos Oulād ‘Abd al-Ouahad? -, assim como a resposta que obtive: “Sim, os Taghrijant faziam cobranças em Nouamghar, em nome do emirato de Trarza” (Ahmad Iakub Ould Chenan, Nouamghar, Dezembro 2007).

Concluindo esta questão, pode assinalar-se que entre a actual população Oulād ‘Abd al-Ouahad (residente em Nouamghar) se reconhece que os Taghrijant se deslocavam ao longo do litoral na cobrança de impostos, atingindo de facto esta região. Os Taghrijant são, no entanto, incluídos num universo social mais vasto, aqui sempre reconhecido como ‘*arab*, e neste caso, mais importante do que a tipificação estatutária, afirmando-se que estes fariam parte da estrutura emiral, assim afrontando a insistente declaração Taghrijant de plena autonomia face ao emirato de Trarza.

6. Possibilidades narrativas no sudoeste da Mauritânia, a partilha da filiação

Estes exemplos, reflectindo visões de diferentes universos tribais sobre os Taghrijant (e Nīerzig), apontam um elemento comum: a impossibilidade em enquadrar este grupo na sociedade árabe do século VII (muito embora alguns esforços nesses sentido, como a partilha da filiação entre os irmãos Rizg e Nīerzig, ou o reconhecimento da população ‘Arab al- Nīerzig). Neste sentido, interessa voltar à narrativa fundacional Taghrijant, onde claramente se expõe esse debate e se mostra a dificuldade em integrar os “filhos dos bravos guerreiros Nīerzig” na ordem genealógica actualmente preponderante. As manipulações genealógicas legitimadoras de uma aproximação à Arábia profética são de facto o padrão actualmente mais reconhecido, quando entre os Taghrijant essa possibilidade, porventura ensaiada (através da ligação aos Oulād Rizg), não se manifesta claramente, valorizando-se sobretudo a filiação a Nīerzig.

A tipologia na qual se afirma o casamento de um homem árabe (ou de origem árabe), com uma mulher berbere, inserindo-se num dos modelos “clássicos” da antropologia (mais ou menos “orientalista”, cf. NORRIS 1982 e 1986), tem sido reconhecida na definição tribal desta região (CHEIKH 1985a; BONTE 2002). Esta operação consumará uma ocupação genealógica (patrilinear) das linhagens, normalmente

podendo repercutir uma influência mais alargada, com a ocupação efectiva de todo o espaço social e cultural não árabe, que Ould Cheikh globalmente descreve como “le meurtre de la mère” (CHEIKH 1985a: 197).

As raízes desta teorização ligam-se aos primeiros encontros entre Berberes e Árabes, e as figuras fundacionais de Kahina (KHALDUN 1995: 494-495), ou Fanu (NORRIS 1982: 51-52, 146), são disso exemplos paradigmáticos. Neste contexto preciso poder-se-á também considerar Idrissi, que expõe uma famosa versão da origem dos *Mulaththamūn* (os “homens velados”) precisamente nesta medida: uma viúva berbere casa com um viajante árabe, desenvolvendo-se uma relação entre os primeiros filhos desta mulher – Sanhāj e Lamt – e o filho nascido do novo casamento – al-Muthannā (*in* NORRIS 1982: 38-39).

A *Tarikh al-Sudan* (HUNWICK [org] 2003) define, por seu turno, a viagem dos “homens velados” desde o Iémen até ao Sahara, onde, também através de alianças matrimoniais, se terão “berberizado”:

[The veiled ones from the Yemen] moved from place to place, from one land to another, until they reached the Farthest Maghrib, the land of the Berbers which they settled in and made their home. (...) Their speech became Berberized by virtue of their living in close proximity to the Berbers, mixing with them, and intermarrying with them (HUNWICK [org] 2003: 36-37).

No actual Sahara Ocidental sob controlo marroquino destacam-se, quanto a esta questão, os Tekna (LYDON 2005), igualmente definidos através da associação entre berberes *gezzūla* e conquistadores *ma‘qil Dwi-Hassān*. O próprio nome desta tribo, em

língua *taxelhit*, significará “co-esposa” (MONTEIL 1948: 13-14). Em contexto *bidān* veja-se, por exemplo, Pierre Bonte (2002):

(La) distinction entre guerriers *hassân* et tributaires *znâga* est essentielle: dans sa dimension ‘ethnique’, ‘Arabes’ hilaliens vs ‘Berbères’ *sanhâja*, mais surtout dans son contenu féminisant les znâga donneurs de femmes qui acceptent la protection attachée à ce statut et versent en contrepartie la *hurma*, le prix de l’honneur (BONTE 2002: 141).

Adiante este tema será retomado, debatendo precisamente o encontro entre populações saarianas e personagens europeias, sendo que agora apenas se introduz esta temática como modelo privilegiado na compreensão das relações entre Árabes e Berberes no Sahara Ocidental, servindo neste momento para destacar o quadro fundacional apresentado pelos Taghrijant, que claramente se lhe opõe. Actualmente não se trata, no entanto, de discutir “arabidade” vs. “berberidade”, mas de enquadrar um debate que efectivamente partindo destes elementos, se redefine sobre possibilidades inovadoras que claramente ultrapassam os limites a uma partição linear entre esses dois quadros.

O projecto que define fundacionalmente os Taghrijant não evidencia, de facto, uma operação deste tipo. Aí encontramos, isso sim, dois irmãos. A aplicação deste modelo parece atenuar tradições que declaram um avassalador domínio associado à chegada à região das tribos Banī Hassân, reforçando as dificuldades apresentadas a um processo de negociação cultural que terá sido longo e arduamente disputado. Contrariamente, por exemplo, à paradigmática tradição associada ao xerife Bubazul,⁹³ a imposição de um

⁹³ Resumida por Paul Marty (1919): “Sa femme mourut laissant un enfant en bas-âge. Cet enfant ne voulut têter aucune des nourrices qui offrirent leurs bons offices. Dieu fit alors pousser un sein sur la poitrine du père, qui allaita ainsi son enfant” (MARTY 1919: 253; ver ainda CHEIKH 1985a: 223-225).

ideário árabe, amplamente defendido nas formas de reprodução dos quadros genealógicos, mostra-se aqui apenas enquanto solução sublimada de compromisso genealógico, uma vez que se continua a atribuir um amplo espaço aos elementos pré-árabes (Nīerzig, neste caso).

O modelo genealógico expresso pela família Al-Hamdi faz-se, é certo, através da incorporação precoce de um elemento filiatório genealogicamente Árabe (Oulād Rizg), mas, historicamente, não se reconhece qualquer aliança matrimonial entre Taghrijant e grupos eminentemente árabes (que apenas veio a acontecer nas primeiras décadas do século XX). A narrativa genealógica Taghrijant defende o encontro entre dois irmãos/universos que discutem entre si a chefia do grupo. A incorporação da arabidade não se faz sobre um casamento/invasão, mas sobre outra ordem de intimidade, a germanidade/união.

Se a aliança é geralmente considerada como uma ruptura, a ocupação de um território (quase sempre feminino) por outro (quase sempre masculino), a tipologia proposta pelos Taghrijant designa, isso sim, uma união de dois irmãos – ainda que mais tarde existam conflitos entre ambos. A feminização/ocupação do espaço social não-árabe (Nīerzig), não parece acontecer, e a reconversão do grupo faz-se de tal forma que muito embora se declare a derrota de Rizg (a única ligação dos Tghrijant ao universo Banī Hassān), os Taghrijant preservam o seu estatuto *hassān*.

Mas, paradoxalmente, contrariamente ao quadro que venho defendendo, concretizou-se no início do século XX um casamento – o único reconhecido – entre uma mulher Taghrijant e um destacado líder do emirato de Trarza. Sukair Mint Jeirib, uma mulher Taghrijant, será mesmo a mãe do actual “emir” de Trarza, Habib Ould Ahmad Salem (III).

Será que apenas nesse momento, bem próximo do presente, se define finalmente uma “sujeição” dos Taghrijant aos Trarza? Será este o elemento decisivo na ilustração do declínio Taghrijant e a sua definitiva “ocupação identitária”?

Vimos como a identidade auto-definida dos Taghrijant se compromete quer com Nīerzig, quer com Rizg, destacando-se a vitória de Nīerzig nos combates que o opuseram ao seu irmão. Sidi al-Hamdi nunca me referiu um combate contra os Árabes Maghvra, que a história diz terem subjugado as tribos da região (NORRIS 1986), ou, na sua versão sublimada, impondo, mais tarde, uma estrutura emiral (na qual os Taghrijant mantinham uma autonomia plena, na actual versão proposta pela sua chefia).

Relacionando-nos com grupos árabes que mais recentemente se estruturaram em torno do emirato de Trarza, verifica-se que, neste caso, muito embora se apresente uma rivalidade entre os Taghrijant e o emirato, nunca se declara um verdadeiro confronto entre ambos os grupos. Ao definirem para si próprios um estatuto *hassān*, os Taghrijant complexificam também os dados deste encontro. Parecendo que as tribos Bani Hassān nunca ocuparam esta região, e que sempre aqui estiveram (a projecção fundacional dos dois irmãos pode também ser lida neste sentido). O estatuto *hassān* dos Taghrijant é apresentado como um elemento endógeno ao grupo (que considera quer Nīerzig, quer Rizg), sem que as tribos Banī Hassān estivessem necessariamente relacionadas com essa definição, e assim distanciando-se radicalmente da “genealogia” (étnica) da palavra e aproximando-se apenas do seu valor estatutário. Como se os Nīerzig fossem *hassān* antes da chegada à região dos Banī Hassān... e continuassem a sê-lo depois disso.

II

A definição contemporânea do encontro Atlântico

Após a contextualização de alguns dos principais problemas colocados por este trabalho ao estudo da população *bidān* (problematizando, sobretudo, as definições tribais no sudoeste da Mauritânia), gostaria de expor a forma como, noutros universos tribais, se continua a trabalhar a apropriação da memória da presença europeia.

Como vimos, a definição identitária dos grupos faz-se na conjugação de elementos distintos (aqui “essencializados” em torno das figuras de Rizg e Nīerzig) que se solidificam actualmente em torno de uma “identidade *bidān*”. Esta definição permite uma visível fluidez dos argumentos tribais, que sempre se entrecruzam por diferentes unidades tribais. Vimos também como a tradicional partição estatutária não se encerra num único quadro, e ainda que sempre se possibilite a filiação a um estatuto determinado, este prova-se uma estrutura complexa, tocada profundamente no debate com outros eixos de legitimação.

Se antes introduzi, perifericamente, uma personagem portuguesa (Cristóvão Valle de Rosales), gostaria agora de explorar outros sentidos da apropriação destas figuras pelos *bidān*. O debate identitário define-se, como vimos, na incorporação de diferentes referentes étnicos (árabes e pré-árabes), ou estatutários (*hāssan* e *zuāia*, nos exemplos assinalados), mas pensaria agora em discutir a pertinência da incorporação de personagens europeias, ou simples narrativas que discutam este tema, no trabalho de consolidação identitária proposto pelos *bidān*.

É reconhecida em diversos grupos uma ligação, por vezes fundacional, com personagens actualmente representadas como europeias (denominadas a maior parte das vezes como *naḡrānī*-s). Por vezes menciona-se a incorporação de um náufrago num

universo que mais tarde se consolidará enquanto *qabīla* (depois da sua conversão, inevitável, ao Islão), outras vezes referem-se matriarcas de origem europeia misteriosamente incorporadas em tribos *bidān*. Consolida-se também uma aproximação entre a população denominada *bafur* e uma origem europeia (numa associação quase transversal a grande parte das tribos adrarianas, como veremos).⁹⁴

1. Os Ahl Bouhoubeini uma história atlântica (narrativas de liderança 2)

“Each age and society re-creates its ‘Others’”,

Eduard Said, posfácio a *Orientalism*

No decurso do levantamento de tradições orais ligadas ao litoral mauritano e à presença de personagens europeias na região, os Ahl Bouhoubeini sempre me foram referidos como um dos grupos que deveria necessariamente trabalhar. Muito embora as bibliografias consultadas não sejam particularmente estimulantes na análise deste grupo – quer as que debatem a sociedade *bidān*, quer a documentação dedicada à história da região, que geralmente apenas inclui os Ahl Bouhoubeini no imenso agrupamento Tandgha

⁹⁴ Estas dimensões não são, na maior parte das vezes, formalmente reconhecidas pelos grupos em causa, mas mencionadas abertamente por grupos vizinhos. Em muitos casos parecem discutir-se argumentos competitivos entre tribos rivais, em que se colocam elementos *naṣrānī* em tribos que não a sua própria, pensando na diminuição da sua “pureza genealógica”, que oficialmente deve considerar, sobretudo, um vínculo fundacional com a Península Arábica (num processo acentuado recente, cf. WHITCOMB 1975).

(CHEIKH 1991: 51) –, localmente os Ahl Bouhoubeini constituem-se como um dos grupos mais frequentemente associados a um conhecimento efectivo da costa.

Os actuais discursos de legitimação tribal reflectem de facto esta percepção, defendendo uma presença ancestral no litoral, e uma área de influência vasta que ultrapassa as actuais fronteiras da RIM (defendendo uma influência em todo o litoral da Mauritânia até à região da actual Dakhla, no Sahara Ocidental actualmente sob administração marroquina).

Por outro lado, e aqui convocando uma outra fundamental dimensão identitária, declara-se que a absoluta centralidade estatal de Nouakchott se liga a um território físico eminentemente Bouhoubeini: “Na década de cinquenta, antes da independência, os Bouhoubeini passavam a maior parte do tempo na região onde se encontra hoje Nouakchott, ligados à criação de vacas” (Cheikh Ould Ahmadu, Nouakchott, Dezembro de 2005). Uma versão que pode aproximar-se da descrição do comandante militar francês Frérejan (1995) que, aquartelado em Nouakchott na primeira década do século XX, identifica acampamentos Bouhoubeini nas proximidades do seu posto: “La fraction Ahel-Bouhabeini des Tandgha campe entre le poste et la mer” (1995: 71).

Numa área geográfica e cronologicamente tão vasta é difícil associar o controlo territorial a uma única *qabīla* ou confederação (Tandgha, no caso), mas a totalidade da faixa litoral mauritana é, ainda assim, reclamada como território Ahl Bouhoubeini, ou precisamente, como zona de percurso a que estão intimamente ligados há largos séculos.

H. T. Norris (1969), ampliando o território onde o grupo é actualmente preponderante (a faixa litoral a sul de Nouakchott), assinala o litoral norte da actual República Islâmica da Mauritânia como um território ancestralmente ligado aos Tandgha

(agrupamento tribal onde se incluem os Ahl Bouhoubeini): “The Tandgha of south-west Mauritania (...) were settled to the north until the fifteenth and sixteenth centuries” (idem: 516). Mohamed Al-Shennâfi, discutindo esta mesma questão (comunicação pessoal, Maio de 2006), designa os Bouhoubeini como “gente do camelo”, ligando-os historicamente à região de Nouadhibou e às famosas pastagens de Rio de Oro (actual Dakhla).

Muito embora num quadro amplo se deva continuar a ligar tribalmente este grupo à confederação (*itihad*) Tandgha, os discursos veiculados procuram legitimar os Ahl Bouhoubeini de forma autónoma, definidos como *qabīla* – que neste caso compreende para além do reconhecimento e valoração de uma ascendência fundacional própria, um território e um enquadramento estatutário claramente definidos: entre o distinto passado Almorávida e o presente, como “donos tribais” do território onde se constrói Nouakchott, região na qual, até há actualidade, se reclamam (demograficamente) preponderantes.

Através da defesa destas posições os Ahl Bouhoubeini privilegiam a sua *qabīla* (termo pelo qual sempre se qualificam) no quadro das relações entre tribos *bidān* e o Atlântico. No plano contemporâneo estes exemplos dão plena continuidade ao idioma tribal – que porventura se terá fortalecido com a edificação do Estado –, continuando quer a definir historicamente grupo, quer a posicioná-lo no presente como um universo expressivo.

Também o seu peso demográfico é destacado, reclamando-se a actual existência de “cerca de 1500 *khaima*-s” Ahl Bouhoubeini (contabilizando apenas chefes de família “brancos”, “negros serão muitos mais”, Cheikh Ould Ahmedu *dixit*). Um número (demasiado?) alto, ao apontar um universo de cerca de oito mil indivíduos, e completamente distinto do escasso efectivo de 300 pessoas reconhecido para a população

Ahl Bouhoubeini quer no “Sahara Espanhol”, quer no “Sahara Francês” em 1954 (subindo para 754 em 1974, *in* BARGADOS 2003: 177-178). Isto é, declara-se presentemente um número dez vezes maior ao reconhecido trinta anos atrás.⁹⁵

A reclamada autonomia política do grupo pode aproximar-se de uma resposta da ‘*assabīia* tribal, face a um (qualquer) poder que externamente se deseja impor – neste caso o Estado. No entanto, julgo que no contexto *bidān*, e no quadro da Mauritânia pós-colonial, interessa relevar ainda outros aspectos que não a simples discussão sobre acuidade da utilização desta expressão na caracterização dos Bouhoubeini.

Neste caso, se é verdade que o grupo se auto-reconhece enquanto *qabīla* (confederada nos Tandgha, é certo), é também igualmente verdade que – muito significativamente – a autoridade do Estado (independente desde 1960) também é por ele reconhecida. O Estado permitiu que finalmente os Ahl Bouhoubeini se declarassem como *qabīla*, com um território próprio privilegiadamente associado ao local onde se decidiu implantar a capital desta república Islâmica.

A relação entre tribo e Estado, muito embora não seja aqui aprofundada, é um dos elementos analíticos fundamentais à problematização da sociedade *bidān* contemporânea. Contra muitas das propostas que a partir da segunda metade do século XX consideraram as

⁹⁵ Particularmente a sul de Nouakchott a presença Bouhoubeini parece de facto destacar-se, e ainda que sem pusemos dados estatísticos que validem as pretensões demográficas do grupo, a sua dimensão parece assinalável. Assinalem-se algumas das “suas” aldeias, apenas a sul de Nouakchott: Tin Maham (PK 17), Bujama (PK 37), Jériniya (PK 40), Hreir/Hrer (PK 57), Téfraté (PK 61), Nuakch (PK 65), Amzela (PK 70), Budjel (PK 85), Ingandaresh (PK 95). Já a norte da capital, uma região muito menos povoada, Revol (1937), na década de trinta do século XX, assinala uma diminuta presença dos Bouhoubeini: “Les Ahel Bou Houboueni ont sur la côte cinq tentes affranchies et huit tentes de captifs dont sept vivent de façon un peu spéciale avec les pêcheurs ouolofs de N’Diago” (REVOL 1937: 199-200), coincidindo igualmente com os quadros actualmente propostos quanto à distribuição demográfica do grupo.

estruturas tribais como formas primitivas de organização social, inevitavelmente à beira da “extinção”, a actualidade parece contradizer, em absoluto esta possibilidade.

Marshall Sahlins (1968), entre outros, expõe claramente a visão que condenava a tribo aos manuais etnográficos de décadas passadas, num esquema evolutivo que defendia o Estado como o elemento diferenciador entre tribo e “civilização”. Mas como enquadrar, nesse caso, os debates promovidos, por exemplo, pelos Ahl Bouhoubeini, e em tantas outras geografias e universos tribais? Neste caso preciso, é verdadeiramente através do reforço da estrutura estatal que a tribo parece reencontrar-se, fortalecendo-se e definindo-se precisamente na mesma medida que o Estado o faz. Ernest Gellner (1981) aproxima-se desta leitura : “(...) the tribe is both an alternative to the state and also its image, its limitation and the seed of a new state” (GELLNER 1981: 38).

A contemporaneidade desta discussão evidencia-se, por exemplo, na acção tomada em 1988 pelos Ahl Bouhoubeini ao ocuparem um amplo terreno na capital (Hssai Lemhar), afirmando direitos históricos sobre o local. As construções aí iniciadas, através das quais a *qabīla* desejava definitivamente afirmar a sua propriedade sob aquelas terras, foram destruídas pelo governo da altura e os líderes do movimento encarcerados. Este problema continua até hoje sem resolução, persistindo em ser retomado pelas lideranças do grupo, e actualmente discutido nos tribunais e junto dos governos que se sucedem no país. Esta acesa reivindicação em torno dos terrenos da capital valoriza de facto a *qabīla* (utilizando sempre a terminologia defendida pelos meus interlocutores), inserindo-a no seio do próprio tecido estatal, (re)centrando os Ahl Bouhoubeini como elementos determinantes da actual configuração nacional.

Se por um lado a tribo se “estatizou” (ao ter impreterivelmente de se relacionar com esta entidade), por outro o Estado também se terá tribalizado (ao ser questionado sob os termos a partir dos quais as tribos o entendem, necessitam e porventura constróem). A aplicação do modelo evolutivo (SAHLINS 1968) não parece actual, e, na hipótese menos crítica, não será linear, quando vemos que os discursos tribais continuam a afirmar-se e a redefenir-se, garantindo ainda a sua plena operacionalidade, e incluindo o Estado como mais um elemento dos seus discursos. O Estado não retirou dinamismo aos idiomas tribais, parecendo, pelo contrário, ter reactivado as suas linguagens e o seu envolvimento político, agora discutido noutras plataformas.

Resumindo as expressões que se destacam da afirmação identitário-estatutária do grupo: a) antiguidade da ligação ao território, ligação “nobre” aos Almorávidas; b) larga amplitude geográfica do grupo em todo o território ocidental da actual Mauritânia (estendendo-se a norte para além desta fronteira, até Dakhla/Rio de Oro); c) ligação física ao local onde se implantou a capital da república; d) enquadramento histórico da teia relacional que insere o grupo no mapa tribal *bidān*.

Este brevíssimo enquadramento das questões valorizadas pelas chefias Ahl Bouhoubeini – privilegiadamente a defesa da sua afirmação enquanto *qabīla* –, provar-se-á um elemento importante nas narrativas que abaixo exponho, ao ligar os actuais Ahl Bouhoubeini aos territórios de Arguim (confirmando historicamente a vasta influência geográfica do grupo) e desta forma promovendo uma reconversão do encontro de há cinco séculos atrás com *naṣṣrānī*-s num combate pelo controlo da região, e na consequente valorização estatutária do grupo.

1.1 Do século XI ao século XX

O actual ordenamento identitário proposto pelos líderes Ahl Bouhoubeini remete, inicialmente, para um “passado almorávida” do grupo, reconvertendo, tal como verificamos entre os Taghrijant, o passado pré-arabe do grupo.⁹⁶ Essa ligação poderia ser suficiente para dispensar qualquer outra associação genealógica (de tal forma marcante se mostra essa tipologia de filiatória, CHEIKH 1985b), mas não é esse o caso, e os Ahl Bouhoubeini concretizam actualmente também uma associação aos – sempre presentes – Oulād Rizg. Veja-se esquematizada a história do grupo por um dos seus mais destacados interlocutores, Cheikh Ould Ahmadu (adiante introduzido):

O Estado Almorávida, fundado no ano de 480 HG, dominou todas as tribos *bidān*, partindo depois para o Norte (...). Quando já se haviam instalado em Marraquexe surge a notícia de que as tribos do Sul estavam a afastar-se do Islão. Abū Bakr [b. ‘Umar, m. 1087, *in* NORRIS 1971: 260] volta para Sul para tentar resolver os problemas, deixando o seu sobrinho Yūçuf ibn Tashfin responsável por Marraquexe. Quando Abū Bakr retorna a Marraquexe o seu sobrinho recusa-se a entregar-lhe o poder e Abū Bakr volta definitivamente para o Sul, desistindo de uma guerra contra o sobrinho.⁹⁷

⁹⁶ Um elemento partilhado com inúmeros outros universos: Taganit, Lamtuna, Tajakanit, ou Idaixilli (CHEIKH1998: 155).

⁹⁷ Uma versão *standart* da gesta Almorávida, tal como apresentada por Ibn Khaldun (1995), muito embora Khaldun não refira as consequências do regresso definitivo ao Sul de Abū Bakr, quando este é precisamente o elemento que Cheikh Ould Ahmadu sublinha: “L’émir Abu Bakr (...) évita d’entrer en conflit avec Yūsuf Ibn Tâshefin, lui céda le pouvoir et s’en retourna en son pays. Il y mourut en l’an 480 (1087)” (KHALDUN 1995: 511).

Abū Bakr volta acompanhado por quatro sábios islâmicos: Imame al-Hadrami, Ibrahim al-Umawī (dos Omíadas, ‘pai’ dos Midlix, Rekakna e Ahl Bouhoubeini), Ahmad Zainabi e Abdelrahman Rakaz. Nasce então o *hella*, o ‘Estado nómada’, o Estado Almorávida do Sul. Forma-se um povoamento sedentário junto do Imame Hadrami, em Azougui. Ibrahim ul-Emui mantém o nomadismo, unindo as tribos do Sul de Adrar. Este Estado mantém-se durante 120 anos, dissolvendo-se para dar forma a um novo quadro político. Nasce então o emirato de Adrar (também chamado Idaixilli); na ‘Assaba (actual Tagant)... e até ao rio, forma-se também um novo ordenamento de inspiração e corpo Almorávida; a Oeste unifica-se um conjunto de tribos, sobretudo descendentes dos Midlix e Tandgha; no Sudoeste forma-se o 4º Emirato (na Chemmama e actual Trarza), denominado de ‘Emirato Nīerzig’. Era esta a situação à chegada dos Banī Hassān.

Os Oulād Rizg foram os primeiros Hassān a entrar na região, encontrando os Tandgha a Norte, nessa altura muito fragilizados pela guerra com os Midlix (que se arrastou por trezentos anos).⁹⁸ Os Tandgha apoiam os Oulād Rizg na sua investida para Sul (saindo definitivamente da influência dos Midlix, e derrotando-os mesmo). Oulād Rizg e Tandgha combatem então os Nīerzig no Sul.

Cheikh Ould Ahmadu, Nouakchott, Novembro 2005.

Na actual definição identitária do grupo a palavra “berbere” nunca é referida, e não se aceita qualquer incorporação nesse núcleo, que, surpreendentemente, “nada terá que ver com o universo almorávida” (marcando aqui os limites de uma compreensão eminentemente histórica, onde sempre se identificam os Almorávidas com os grupos Berberes do Sahara ocidental [FARIAS 1967]).⁹⁹

⁹⁸ “Du VIIIe au Xe siècle de l’hégire, les Medlish furent en guerre continuelle avec les Tandgha, guerre qui fut définitivement gagnée par ces derniers” (Leriche 1953: 743); “au cours de la guerre entre les Tandgha et les Medlîch (...) ces derniers, qui formaient jusqu’alors une tribu puissante, furent vaincus et leur pouvoir fortement atteint. Les détails de cette guerre sont peut connus” (LERICHE & HAMIDUN 1948: 522).

⁹⁹ É actualmente inconcebível veicular uma opinião como a expressa por Paul Marty em 1919: “Les Tandgha sont d’origine berbère. Leur père était un Chleuh du Maroc, nommé Tendagh, qui tirait son nom de la ville où il était né: Endagh” (MARTY 1919: 245, ou LUCAS 1931: 152).

Este referente fundacional deve aproximar o grupo de um universo religioso sem mácula, superando qualquer impedimento conceptual que essencializasse os Almorávidas enquanto movimento ligado a grupos étnicos determinados, e não enquanto território social amplo, ligado à expansão dos valores islâmicos e à fundação da história *bidān* da Mauritânia: muçulmana, tribal, hierarquizada estatutariamente e, paradoxalmente, Árabe.¹⁰⁰

Insisto que “os Almorávidas” não são aqui entendidos, linearmente, como um grupo de diferentes populações Berberes, mas como universo social constituído pelos mais antigos habitantes muçulmanos do *Trab al-Bidān*. É por esta via que os Tandgha/Ahl Bouhoubeini consolidam a sua ligação intemporal à região, assim remetida ao longínquo século XI. Através desta operação os Ahl Bouhoubeini reconvertem-se, grandiloquentemente, num dos grupos mais antigos da região, confirmando a nobreza dos seus vínculos genealógicos, e apagando qualquer outra forma de organização pré-islâmica a que poderiam ser também associados. Pierre Bonte (1998 PHD) aproxima-se também desta hipótese:

“La tradition maure relative aux almoravides apparaît donc en grande partie orientée vers une légitimation de l’ordre social et tribal ultérieur. Elle met l’accent sur les origines arabes-yéménites, sur la légitimation religieuse musulmane de son implantation géographique présente et enfin sur la continuité de l’organisation sociale, tribale et

¹⁰⁰ H. T. Norris (1971) destaca como a inversão de um modelo de chefia tendencialmente matriarcal, para um inovador desenho patriarcal, poderá associar-se ao movimento almorávida: “Among the Massūfa, like other Sanhāja (Tuareg in particular), a sister's son inherited the chieftainship or had priority when a chief was elected. A party of Gudāla was eager for a patrilineal succession. This was backed by nobles who were opposed to the vassal electorate, the key-electorate in any Saharan Sanhāja succession, and who could have been predisposed to choose Yahya b. 'Umar al-Lamtūni, whose mother, Safīya al-Gudāliya, was perhaps a sister of Yahya b. Ibrāhīm. These nobles might also have resented the egalitarian ideas of 'Abdullāh b. Yāsīn” (NORRIS 1971: 261).

statutaire. Reconstruction légendaire des origines à des fins de justification de l'ordre présent, certes" (Bonte 1998: 62).

Ao assumir uma definição tribal pós-Almorávida o grupo passa a incluir-se em em terreno *bidān*, o universo de significado a que de facto se refere a operação filiatória “Almorávida”, isto é, enquanto correcto núcleo matricial de uma estrutura (efectivamente bem mais tardia) que se definirá enquanto sociedade *bidān*. Apagando associações eminentemente tidas como “obscuras” – que venho debatendo e onde adiante me centrarei –, aposta-se num modelo identitário, ainda assim, simplificado, que mais facilmente suporta o seu pleno envolvimento no quadro tribal *bidān*.

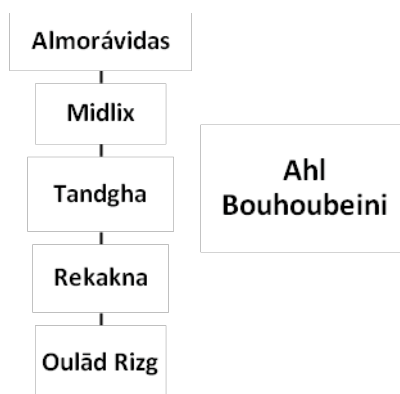


Ilustração VII. Os diferentes territórios sociais, em maior ou menor medida tribalizados, a que se associam actualmente os Ahl Bouhoubeini na sua proposta de enquadramento genealógico.

Conceptualizando as ligações identitárias efectivamente definidas pelos actuais Ahl Bouhoubeini, devemos estruturar uma remissão inicial para “os Almorávidas”, depois disso uma ligação aos Tandgha, depois aos Midlix, depois ainda aos Rekakna, reconhecendo-se posteriormente ainda uma colaboração estreita com os Oulād Rizg, junto dos quais se

combatem os invasores europeus instalados em Arguim, e, finalmente, a concretização do grupo como estrutura tribal autónoma.¹⁰¹

Neste momento é já evidente que a Mauritânia *bidān* se constrói (histórica e estatutariamente) sobre diferentes vagas migratórias que posicionaram diversas tribos na região (sendo os elementos Maghvra os últimos a aí se instalarem). O tecido histórico declarado (reiterado sobre diferentes planos) por este interlocutor, consolida uma estrutura cronologicamente coerente, tocando múltiplos universos tribais que de diferentes formas significam muito do que é a actual construção histórica *bidān*. Realizando a perfeita inclusão do grupo na história do país, integrando-o nas diferentes movimentações sociais que ao longo de séculos se sedimentaram no que é hoje a população *bidān* (Almorávidas, Berberes, ou Árabes, e neste caso ainda, apetece dizer, “europeus”, que, como veremos, os Ahl Bouhoubeini afirmam ter combatido desde a sua primeira instalação em Arguim até à presença colonial francesa no século XX).

Teoricamente é relevante que os Ahl Bouhoubeini reconheçam a sua filiação pré-tribal, evoluindo depois, fruto de múltiplas disenções, até ao actual modelo tribal (finalmente autónomo). As origens do grupo não terminam no patriarca epónimo (Mahand Ould Ieija, também conhecido por Bouhoubeini), afirmando-se uma estrutura genealógica não linear (contrariando o ordenamento formal que define a história do grupo), sem uma vinculação demasiado profunda a uma figura patriarcal (na qual Mahand Ould Ieija compete estatutariamente, por exemplo, com Abu Bakr ibn Umar, o líder almorávia). Paradoxalmente a genealogia da *qabīla* nasce antes da *qabīla*, definindo-a não como um

¹⁰¹ Definem-se actualmente combates que opõem os antepassados do grupo aos Midlix e depois aos Nīerzig, defendendo-se uma colaboração com os Oulād Rizg, uuma possibilidade que antes vimos também assente quer pelos Taghrijant, quer pelos Idaualhāj.

projecto de evolução linear numa patrilinearidade, mas integrando-a num quadro social muito mais amplo, onde se conjugam a história da região e os elementos fundacionais da sociedade *bidān*.

É verdade que a um nível minimal – que não é de forma alguma o mais destacado – o patriarca Oubeiny e a sua descendência se posicionam como figuras ímpares, mas esse ponto actual de consolidação tribal reconhece igualmente todo um processo anterior onde se incluem os diversos passos pré-tribais do grupo. O tecido histórico no qual se apoiam as propostas genealógicas dos actuais Ahl Bouhoubeini não marca qualquer perplexidade, desenhando uma evolução defendida como coerente (ainda que tocando elementos distintos). O seu projecto genealógico evolui precisamente nesse sentido, isto é, conjugando elementos tribais e pré-tribais, árabes e claramente não-árabes.

Antes de apresentar os dados de terreno que materializam a relação entre os Ahl Bouhoubeini e a primeira presença europeia na região, veja-se ainda como se introduzem tribalmente esses encontros, ligados desde já à defesa estatutária do grupo (*zuāia*, neste caso).

Muito embora os Ahl Bouhoubeini não se destaquem nas operações comerciais intensificadas a partir da segunda metade do século XV (ao contrário, por exemplo, dos Idaualhājj, ou de toda a constelação tribal associada ao emirato de Trarza), ou sejam historicamente valorizados de alguma forma (não são referidos em qualquer documento português, por exemplo), trata-se de facto de um grupo reconhecidamente influente sobre toda a faixa costeira de RIM.

Um dos meus interlocutores privilegiados no grupo foi Cheikh Ould Ahmadu Ould Bouhoubeini, deputado à Assembleia Nacional eleito pelo importante bairro de Riade (um

enorme subúrbio sul da capital) até à queda do regime de Maaouya Ould Sid'Ahmad Taya em Agosto de 2005. Este importante “quadro” do grupo, com formação superior em História, destaca-se igualmente no plano tribal pela obra que escreveu sobre o enquadramento social dos Ahl Bouhoubeini (*Namadij min: Ataudhih al-abha fi sirati Ahmad Zarouk Bin Belha libnihi Cheikh Ma'alainin* [“Esclarecimentos à biografia de Ahmad Zarouk bin Belha pelo seu filho Cheikh Ma'alainin”], Matbat al-Kiteb, Nouakchott, 1989). Este texto constitui-se actualmente como uma das versões mais publicitadas da história da *qabīla*, validada na erudição deste político e “académico”, “plenamente adaptado à modernidade”, como refere. O seu empenho na defesa e publicitação da *qabīla* tornam-o numa das vozes oficiais do grupo, e o seu texto um produto valorizado na apresentação social dos Ahl Bouhoubeini.

Interessa alongarmo-nos neste autor/interlocutor, um “notável” da tribo, conhecido pela forma elaborada como estrutura a história do grupo na região. Entre erudição e oralidade, e sob um forte desejo de valorizar o grupo de pertença, Cheikh Ould Ahmadu clarifica os elementos fundacionais da *qabīla* e o quadro das relações iniciais com europeus na costa atlântica sahariana.

Sem afirmar um elo explícito entre os europeus instalados em Arguim e a actual *qabīla* (esta ligação poderá efectua-se através dos Tandgha), onde se incluíam os ascendentes dos actuais Ahl Bouhoubeini, num encontro definido “como muito difícil”, e que apenas após árduas batalhas, concluindo na expulsão dos europeus do continente, se consolidou uma relação comercial. Este interlocutor defende que os conflitos que inicialmente existiram “entre europeus e *bidān*” tiveram seguramente os Tandgha como intervenientes: “confrontando as datas com o que se conhece da história *bidān*, foram os

Tandgha – de onde saíram os Ahl Bouhoubeini – quem se envolveu nessas enormes guerras” (Cheikh Ould Ahmadu Ould Bouhoubeini, Dezembro 2005):

Os Bouhoubeini, enquanto *qabīla*, não existiam aquando da instalação portuguesa em Arguim. O Sr. Bouhoubeini morre em 1631 [sendo a batalha de In Titām a referência cronológica].¹⁰² No entanto Eibidja/Ieidja, o seu pai, era Tandgha, descendente dos Almorávidas... esses sim, muito mais antigos (1076).

As primeiras relações entre *bidān* e Portugueses não foram nada amigáveis, mas os portugueses queriam de facto entrar comercialmente no país. Os *bidān* lutaram muito contra este primeiro estabelecimento. Muitas escalas portuguesas foram destruídas pelos *bidān* durante esse período inicial. Em determinado momento os portugueses conseguem penetrar no deserto, estabelecendo ‘mercados ambulantes’, mas nunca construções.

Cheikh Ould Ahmadu Ould Bouhoubeini, Nouakchott, Dezembro 2005.¹⁰³

Com todas incongruências, facilmente detectáveis, interessa ainda observar o esquema, em quatro etapas, proposto por este interlocutor para a penetração europeia na região onde actualmente se implanta a República Islâmica da Mauritânia:

¹⁰² Veja-se uma das versões que dá o nome, e o estatuto, à *qabīla*: “Oubeiny dava de beber às suas vacas num poço a 15 quilómetros de M’Kheijaratt quando inimigos *hassān* se aproximaram. Eles queriam dar de beber aos seus camelos e tentaram impedir que as vacas bebessem. Oubeinī cuspiu para o fundo do poço, que logo se encheu de sangue. Os *hassān* decidiram então a procurar o pai de Oubeinī (*bu* Oubeinī) para estabelecerem uma relação de paz. Uma vez tratar-se de uma questão de *karama* [“um dom de Deus, *baraka*”, ou, surpreendentemente, “*suerti*”, uma expressão derivada do espanhol hoje em dia banalizada; “milagre”, simplesmente, para Abdel Wedoud Ould Cheikh (2001: 140)], passaram a chamá-lo *salah* [“santo”, como se lê na sua sepultura no cemitério de Tirtillas], e o grupo passou a ser conhecido por Bouhoubeini” (Baibía Ould Bouhoubeini, Nouamghar, Outubro 2007).

¹⁰³ Note-se que os termos desta proposta de enquadramento historiográfico se fazem com uma unidade denominada *bidān*. Se os “europeus” são neste caso essencializados como “Portugueses”, as populações locais são já unificadas sobre a denominação *bidān*, muito embora este projecto social se estruture, efectivamente, num período bem mais tardio (cf.CHEIKH 1991).

1) Construção de um porto em Agadir [Arguim]; 2) Início da acção comercial na região de Adrar, através de ‘mercados ambulantes’; 3) Estabelecimento de ‘centros comerciais’ [*markez tijaria*] permanentes no Adrar; 4) Estabelecimento de relações comerciais de larga escala com as populações de Ouadane.

Continua depois a expor o seu bem alicerçado programa histórico da região:

Os portugueses abandonaram o país por volta de mil e seiscentos, no preciso momento em que surge Oubeiny como chefe tribal de uma grande fracção Tandgha chamada Rekakna que ocupou o território entre Macéne e Nouadhibou. Os Rekakna, chefiados pelos Bouhoubeini, tiveram certamente contactos com portugueses ao longo da costa.¹⁰⁴ Os Tandgha terão tocado os portugueses sobretudo nas margens do Atlântico e não no rio Senegal, ao contrário do que sucedeu, por exemplo, com os Idaualhājj, ou com os Ikoumleilin. Entre 1446 e 1885 foram quase exclusivamente os Tandgha quem comerciou com os europeus no Atlântico; quem levava a goma, os escravos, as penas de avestruz...

Existiram grandes conflitos entre TandghaMidlix, Tashumsha, Tāxidbīt, Idaualhājj... entre todas as grandes tribos de Trarza, sobre quem manteria o contacto com os comerciantes europeus. A discussão em torno da posse dos territórios da costa baseia-se efectivamente neste problema, na possibilidade de uma relação privilegiada com o Europeu.

O comércio florescente dos Tandgha, com actividades a desenvolverem-se em Jreida (a sul de Nouakchott), Portendik (30 quilómetros a norte de Nouakchott) e Agadir, atraiu para o atlântico as tribos vizinhas. Apenas com a chegada dos franceses – em 1885 – estas escalas passaram para controlo francês e o comércio dos Tandgha finalmente interrompido. Desde então os Tandgha estão em declínio.¹⁰⁵

Cheikh Ould Ahmadu Ould Bouhoubeini, Nouakchott, Dezembro 2005.

¹⁰⁴ Paul Marty (1919) complexifica a linearidade aparente desta narrativa: “Les Rekakna (...) ne seraient pas de pure origine Tandgha. Rekkoun, l’ancêtre éponyme des Rekakna, aurait été Medlich. Il épouse une femme des Tandgha et fit souche dans sa nouvelle tribu” (MARTY 1919: 252).

¹⁰⁵ James Webb (1995) aponta esta mesma cronologia, defendendo o progressivo desenvolvimento das escalas do rio Senegal, em paralelo com o declínio das escalas atlânticas: “Although some gum had been brokered in at gum stations along the Senegal River as early as the seventeenth century, over time an increasing percentage came to be transported south. (...) from the turn of the nineteenth century, most of the export gum trade was conducted along the Senegal River” (WEBB 1995a: 97).

Assim, é como grupo profundamente ligado ao atlântico e às actividades comerciais aí desenvolvidas que devemos enquadrar os Ahl Bouhoubeini/Tandgha. Este é, pelo menos, o texto identitário que actualmente se veicula, menosprezando a documentação histórica onde não se destaca este grupo. A sua declarada (e muito questionável) prevalência nas transacções comerciais realizadas ao longo da faixa atlântica, ou o seu actual peso demográfico na região (que os deve inscrever como muito antigos ao território), consolidam um exercício de afirmação identitária que os deve distinguir na região, enquadrando estatutariamente, e possibilitando um trabalho de terreno intenso sobre esta população. Trata-se no entanto de uma narrativa que aceita o seu vínculo “europeu”, ainda que sempre combinando uma intensa actividade comercial, com as declaradas árduas batalhas que culminaram na expulsão dos europeus da região.

1.2 O conhecimento de Arguim (quinhentos anos depois)

Para além deste estimulante “*grand récit*”, interessava recolher, junto de outros interlocutores Bouhoubeini, narrativas que verdadeiramente compusessem o encontro entre esta tribo e o comércio europeu. Depois desta introdução aos méritos dos Ahl Bouhoubeini como estrutura tribal, com laços historicamente consolidados ao longo de toda a faixa litoral, interessa apurar de que forma se materializa a ligação ao atlântico, e às operações

comerciais aí desenvolvidas. Procurei, centrado em absoluto neste universo, interlocutores que debatessem estas matérias, e encontrei, de facto, tradições orais que se relacionam com Arguim e com a primeira instalação europeia no litoral.

Num pequeno acampamento a sul de Tiguent (cento e trinta quilómetros a sul de Nouakchott), junto à costa, sou recebido por Mohamedin Ould Abdelrahman (*circa* 1920), “um simples criador de gado”. Este homem acompanhou durante a sua vida os movimentos de transumância entre a foz do rio Senegal e a região de Nouadhibou, e é actualmente respeitado pela idade avançada, pela dedicação ao Islão, mas também pelas muitas histórias que conhece, e que gosta de repetir, sobre os Ahl Bouhoubeini. No seu acampamento de Tin Ieidja, no Aftout (faixa atlântica da região sul de Trarza), encontrei uma surpreendente narrativa que, para além de confirmar a influência do grupo sobre uma vastíssima área do litoral, se ocupa em descrever a primeira instalação *naçrānī* em Arguim.



Ilustração VIII. Tin Ieija.

Quando confrontado com os objectivos deste trabalho e com a possibilidade de uma associação entre a primeira instalação europeia em Arguim e as populações da região,

Mohamedin Ould Abdelrahman reconhece imediatamente o problema, relacionando os *bidān*, com a presença portuguesa em “Agadir Duma.”¹⁰⁶

Este interlocutor refere que os Ahl Bouhoubeini nomadizavam tradicionalmente entre o sul de Nouadhibou e a foz do rio Senegal (onde os Oulād Bouhoubeini, a sua fracção [*fakhdh*/□□□] tribal, se estabeleceria no início do século XX), assim justificando a manutenção na sua família de uma memória sobre o que se terá passado – do que interessa afirmar que se passou – na região de Arguim aquando da chegada dos primeiros *naçrānī*-s:¹⁰⁷

¹⁰⁶ Esta é a designação tradicional da ilha e fortaleza de Arguim (actualmente caída em desuso), mas antes assinalada por H. T. Norris (1969), Mukhtār Ould Hamidun (Muhammad al-Chennafi, comunicação pessoal) e Théodore Monod (1983). Este último anota os nomes reconhecidos para esta localização (“AGADIR. Nom actuel d’Arguin”, “Gaderdoma”, “Agadeer Doma”, “A’ghadir Dome”, “Agadir Douma”), interrogando-se depois sobre a etimologia “Douma”: “Que peut bien signifier le ‘Douma’ associé à Agadir ? Mukhtār Ould Hamidoun (comm. or.) suggère une expression hybride, mi-berbère, mi-portugaise; l’Agadir ‘du Seigneur’ [Dom]” (MONOD 1983: 200-01). Actualmente o substantivo Duma (a partir de uma etimologia *znāga* que significará “eternidade”, segundo Yahya Ould al-Bara), é ainda reconhecido e utilizado sobretudo como nome próprio feminino (identificado entre os Oulād D’laim, Oulād Tidrarin, ou Oulād Akxiar). Mas a resolução desta toponímia, julgo, pode encontrar-se na documentação portuguesa e não nas fontes locais. Através da recolha arquivística realizada posso defender que Duma, tal como “o senhor dos narziguas”, era, em meados do século XVI, “um alforma principal” do castelo de Arguim. Uma carta de Arguim (Torre do Tombo, *Corpo Cronológico*, Parte I, mç. 86, n.º 126), não parece deixar espaço para dúvidas: “(...) estes judeus estão em casa de um alforma principal deste castelo que se chama duma e eles e o alforma me mandaram pedir licença e seguro para vir ter a este castelo (...)” (in AZINHAGA 1965: 248). Agadir Duma deve assim entender-se em relação com uma destacada personalidade regional, que ainda que a imaginação genealógica *bidān* actualmente desconheça, se preservou no entendimento local desta ilha.

¹⁰⁷ Se antes se assinalou uma presença Tandgha historicamente associada ao norte do país, Paul Marty (1919: 257-8), no início do século XX, confirma a influência desta confederação tribal na embocadura do rio Senegal. Este autor apresenta um tratado de 1831 no qual a administração francesa de São Luís do Senegal exigia ao emir de Trarza garantias contra as pilhagens dos Ahl Bouhoubeini (MARTY 1919: 428). Já em 1842 a política colonial parecia alterar-se, e a administração contratava-se a pagar aos Ahl Bouhoubeini (o seu líder tribal é então tratado por “prince”), os tributos a que estes reconhecidamente tinham direito junto dos seus tributários “Yoloff” (idem: 440).

Havia um povoamento permanente em Agadir [Arguim], a população aprovisionava-se aí de água doce. Com o tempo esse poço começou a seco, e teve de se voltar a escavar, em ziguezague, para tentar encontrar mais água.

Os habitantes dessa ilha, que sempre aí viveram, eram *zuāia*. Eles receberam aí um barco, que depois voltou lá várias vezes. Essa gente permanecia algum tempo e depois partia. As mulheres e as crianças fugiam logo que viam esses barcos, mas depois essa gente começou a dar prendas. De início apenas os homens iam até lá, mas, pouco a pouco, através dessas prendas, conquistaram a confiança de todos os habitantes da ilha. Depois de terem conquistado a confiança das pessoas da ilha, chegou um dia em que o barco levou quase toda a gente da ilha, ficando apenas duas ou três pessoas. Os que ficaram procuraram os outros por toda a parte... mas não os encontraram.

Um ano depois o mesmo barco voltou... trazendo muita gente. Entre essa gente vinham *nazāra*, *sudān*, *aljazairīn* [argelinos!?] e também os antigos habitantes da ilha... que voltaram completamente ‘europeizados’ [*naṣārā*]. Houve uma nova aldeia que nasceu e que aí existiu durante muito tempo... toda essa gente ficou por lá.

No passado para chegar à ilha de Agadir era necessária uma autorização dos *nazāra* que lá estavam.

Mohamedin Ould Abdelrahman, Tin Ieija, Dezembro 2005.

Surpreendentemente, no sudoeste da Mauritânia, entre criadores de gado que integram um agrupamento tribal (marabútico) reconhecido há séculos na orla costeira, a representação do primeiro encontro com europeus aproxima-se muito das tentativas historiográficas relativas a estes contactos. A descrição do famoso poço de Arguim (muitas vezes referido também como cisterna), por exemplo, aparece aqui com particular exactidão:

“(...) il s’agit de puisards, creusés dans deux dépressions plus ou moins ensablées sous un auvent rocheux constituant le plafond d’une sort de grotte ouverte sur la surface du sol; il faudra donc, pour atteindre l’eau, descendre d’abord verticalement pour se trouver au

niveau de l'orifice du puits, puis avancer horizontalement jusqu'à celle-ci" (MONOD 1983: 176).¹⁰⁸

O reconhecimento da existência de água doce na ilha (assim como o progressivo empobrecimento deste aquífero), a identificação de uma ocupação humana (definida estatutariamente) prévia à instalação europeia, assim como as difíceis relações que se sucederam, são dados relevantes numa narrativa próxima da documentação historicamente conhecida. Para além deste aspecto, a manutenção contemporânea desta narrativa prova ainda a operacionalidade destes acontecimentos cronologicamente remotos, incluindo o encontro entre europeus e tribos saharianas como referências significativas na definição da relação destas populações com a região.

Nota-se aqui, claramente, a aproximação destes acontecimentos com o presente – estatutário – *bidān*, e à indefectível defesa da ancestralidade dos Ahl Bouhoubeini no território. “Os habitantes dessa ilha, que sempre aí viveram, eram *zuāia*”, refere Mohamedin Ould Abdelrahman, confirmando uma possibilidade que evidencia, desde logo, o enquadramento (estatutário) dos interlocutores locais desta relação.

Insisti, em sucessivos encontros, para que este interlocutor desenvolvesse esta ou outras narrativas relacionadas, mas Mohamedin Ould Abdelrahman sempre afirmou que esta era a única tradição familiar que seriamente se relacionava com a inicial instalação europeia na costa atlântica da Mauritânia. Noutros contextos sociais esta associação realiza-

¹⁰⁸ Muito sugestivamente Lucas (1931) refere que diversas tradições (recolhidas entre os Idāblihsan e os Ahl Barikallah) associam este tipo de construção à população *bafur*: “[Les *bafur*] ne creusaient pas les puits comme maintenant on le fait. Ils les faisaient très grands, très larges avec des galeries souterraines”; “Les premiers puits furent creusés par les Bafours et par les Noirs, mais ils n’avaient pas la forme actuelle: c’était de vastes fossés dans lesquels on pouvait descendre pour puiser de l’eau et des réseaux souterrains existaient, qui permettaient l’entretien des palmeraies et des champs” (LUCAS 1931: 158, 160).

se geralmente sem o surpreendente realismo referido por este interlocutor, prendendo-se com reconfigurações mais abstractas e cruzando cronologias muito contraditórias que, na maior parte dos casos, assenta em níveis muito mais “mitificados”.

Nesta medida podem assinalar-se inúmeras tradições reconhecidas, também entre os Ahl Bouhoubeini, em que se referem, de forma vaga, o desaparecimento de figuras locais após “viagens forçadas à Europa.” Estas histórias são conhecidas, e as suas personagens identificadas, através dos processos de herança destes familiares misteriosamente desaparecidos. Estes elementos parecem consolidar uma tipologia narrativa, que se repete em inúmeros universos tribais, onde sempre se refere o desaparecimento de personagens mais ou menos ilustres da tribo após o contacto (forçado, ou não) com Europeus (adiante será apresentada uma das tradições fundacionais Idaualhājj que se insere precisamente neste quadro). Como exemplo paradigmático deste tipo de articulação veja-se a história repetida entre os Ahl Barikallah sobre uma personagem Tandgha:

Taleb Mustaf [*circa*1600], um Tandgha, foi capturado na costa pelos seus inimigos, que depois o levaram para o seu país. A sua mãe todas as sextas-feiras [*juma'a*] de manhã ia até junto do mar e chamava pelo seu filho desaparecido. Ele, no país onde se encontrava, ouvia sua a mãe, e respondia-lhe. O homem que o havia feito prisioneiro e escravo perguntou-lhe o que ele fazia todas as sextas-feiras de manhã, e ele contou que respondia a uma chamada da sua mãe. O homem ganha estima ao prisioneiro e promete que o fará rico depois da sua morte, prometendo ainda que nessa altura o faria regressar a sua casa.

Conforme combinado, depois da morte do seu ‘amigo’, Taleb Mustaf abre a sua campa e encontra a prometida fortuna. No entanto, o corpo que aí encontra é o de um ferreiro seu conhecido, do seu país, e não o seu amigo *naçāra*. Faz depois a viagem de volta a casa, e ao chegar pergunta imediatamente pelo ferreiro tinha visto enterrado. Dizem-lhe que este tinha morrido há muito pouco tempo. Taleb Mustaf vai até à sua campa, e ao abri-la encontra aí o seu amigo *naçāra*.

Este local chama-se até hoje Tinwarmi [“Tin-Wermi, le puits du Roûmi”,
HAMIDUN & LERICHE (1948: 484)].¹⁰⁹

Elmami Ould Hadrami, Nueich, Maio de 2006.

Retomando narrativas conhecidas pelos actuais Ahl Bouhoubeini, e mantendo-nos na região de Aftout (num acampamento a apenas uma dezena de quilómetros de Tin Ieidja), Badi Ould Hamad conhece uma outra versão do que se terá passado em Arguim (Agadir Duma) aquando da primeira instalação *naçāra* neste local. Neste caso, muita embora continue a articular-se a região de Arguim com uma presença europeia, são conjugados elementos menos claros e cronologias historicamente muito ambíguas, mas que julgo ainda assim relevantes ao ilustrar a complexidade e amplitude dos desenhos identitários desenvolvidos:

Posso contar uma história que se transmite na minha família – e que é conhecida por todos os Bouhoubeini – que envolve o “posto” [*markez*] de Agadir, Portugal e Mohamedin Ould Bouhoubeini.

No tempo de Mohamedin Ould Bouhoubeini os Portugueses estavam no porto de Agadir. Viviam aí permanentemente, mas faziam incursões no continente. Os Portugueses tinham leões guardados em Agadir e lançavam-nos sobre o continente quando faziam as suas razias. Esses leões destruíam tudo à sua passagem e os Portugueses utilizavam-nos sempre.

Os Tandgha dessa região estavam em Bir al-Gareb [no continente], abastecendo-se de água na ilha de Agadir. Os Oulād Rizg vieram ter com os Tandgha pedindo-lhes ajuda contra os Portugueses e contra os seus leões. Os Portugueses tentavam controlar todo o território e já tinha havido combates. Os Oulād Rizg ajudaram os Bouhoubeini a construir um novo poço [*bīr*] em Bir al-Gareb, quinze quilómetros em frente de Agadir [uma vez

¹⁰⁹ Leriche & Hamidun (1948) apresentam uma outra versão: “On raconte qu’un Chrétien s’étant converti à la religion musulmane et étant mort en Europe, les anges transportèrent son corps pour le déposer dans la tombe d’un forgeron enterré à ce puits et ils mirent ce dernier à la place du premier” (HAMIDUN & LERICHE 1948: 484).

perdido para os Portugueses o poço de Agadir]. Quando as pessoas compreenderam que não conseguiam vencer os Portugueses pediram a ajuda a Mohamedin Ould Bouhoubeini. Este disse conhecer uma magia [*sihr*] que podia utilizar sobre um grande vitelo: - Vou mandá-lo contra os leões, e se o vitelo ganhar, isso quer dizer que vocês vão poder combatê-los; se o vitelo for derrotado, não há nada a fazer, vocês são impotentes contra os Portugueses.

Esperaram então que os Portugueses soltassem os leões, lançando nesse momento o vitelo. O vitelo matou os leões e a partir daí os Portugueses progressivamente deixaram a zona. Mais tarde chegaram os Holandeses...

Badi Ould Hamad, Baguend, Dezembro 2005.



Ilustração IX. Baguend, acampamento Ahl Bouhoubeini

Uma outra versão, recolhida em Nouamghar junto de Baibía Ould Bouhoubeini (Novembro de 2007), não afirma os Oulād Rizg como interlocutores de Mohamedin Ould Bouhoubeini, mas sim “os Trarza”. A tradição que me foi repetida é semelhante à acima

exposta, substituindo apenas as suas personagens “Árabes”, que neste caso conclui uma dramática redução cronológica dos acontecimentos e um enquadramento no plano emiral:

Conta-se que os Trarza exigiram aos portugueses o pagamento de um *dhime* [imposto]. Estes recusaram-se a pagar e não aceitaram discutir com quem quer que fosse, uma vez que tinham um leão que os protegia. Mohamedin Ould Bouhoubeini, ao serviço dos Trarza, fez um *hejab* que colocou sobre um *thor* [touro]. Diz depois aos Trarza que quando estes estiverem em Bir al-Gareb, em frente a Agadir, e depois dos portugueses soltarem o seu leão, eles devem soltar o touro. Se o touro fizer barulho, levantar poeira, se enraivecer, nada há a temer; se o não fizer, é melhor fugir. O touro enfrentou o leão, levantando uma enorme nuvem de poeira que não deixa ver nada do que se passa. Quando a poeira acentou o leão estava morto, erguido nos cornos do touro. Desde essa data os portugueses cederam o poço de Bir al-Gareb a Mohamedin Ould Bouhoubeini. Penso que existe mesmo um documento escrito a provar isto. Esta é a história que se conta... não sei se é verdadeira ou não.

Baibía Ould Bouhoubeini, Nouamghar, Novembro de 2007.

Mais do que o complicado exercício cronológico expresso por este interlocutor (ligando o século XVIII “Trarza” a uma presença portuguesa na região), interessa destacar os tipos de aliança aqui definidos. Baibía é residente em Nouamghar, assim como a sua família antes dele. Badi Ould Hamad, pelo contrário, reside no Aftout, a sul de Nouakchott, fora dos territórios acentuadamente piscatórios ligados à população Imraguen (ainda que geograficamente mais próximo da área de influência tradicional dos Trarza). O cruzamento destes dois relatos, em que apenas se alteram os interlocutores locais deste encontro, evidencia o enquadramento tribal das narrativas e o debate “interno” que estas geram. Se no primeiro caso se declara o relacionamento com os Oulād Rizg, no segundo os parceiros Árabes dos Bouhoubeini são “os Trarza.” Possivelmente com mais de um século de

diferença, a mesma articulação é conciliada com distintas personagens, compreendendo, no entanto, o mesmo tipo de debate, e afirmando as possibilidades amplas destes núcleos narrativos.

Apenas encontramos estes textos, raros por se associarem concretamente à inicial presença europeia em Arguim, junto dos Ahl Bouhoubeini. Na maioria dos casos, como veremos, a associação entre populações locais e europeias faz-se sobre elementos de cariz económico e comercial (em que se enumeram alguns produtos associados a este trato, tais como penas de avestruz, tabaco, açúcar, goma-arábica, tecidos, ou escravos), ou sobre vagas impressões que empurram uma qualquer fractura genealógica – por vezes defendida como fundacional –, onde se incluiu um(a) personagem europeia sobre uma *qabīla* que não a sua própria. Junto dos Ahl Bouhoubeini, no entanto, encontramos a reprodução de quadros mais abrangentes, que de facto se aproximam de Arguim e de uma reconstituição dos encontros aí desenvolvidos entre europeus e populações locais.

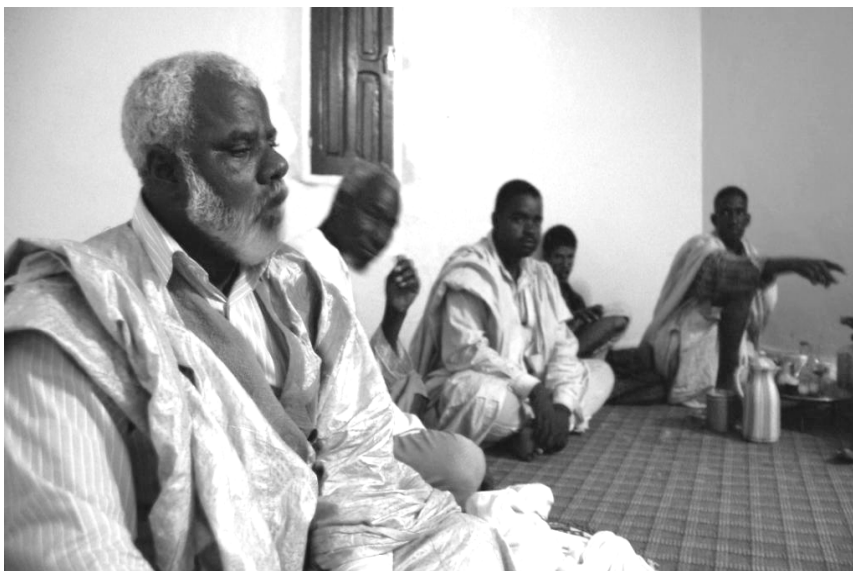


Ilustração X. Baibía Ould Bouhoubeini, antigo “*maire*” de Nouamghar, pescador e viajante, visitou a Expo 98 a convite de um armador português.

Evidentemente que este esforço de envolvimento genealógico é sem dúvida mais interessante quanto ao tipo de ligações que procura valorizar, do que pela sua efectiva validade histórica. Estes textos emanados actualmente pelos Ahl Bouhoubeini devem ser lidos através dos projectos de definição do grupo enquanto estrutura tribal, sinalizando, desde logo, o arquétipo funcional (estatutário) do grupo, isto é, enquanto *qabīla* marabútica.



Ilustração XI. Elmami Ould Hadrami (Nueich).

Para além da associação entre o patriarca Mohamedin Ould Bouhoubeini e a fortaleza de Arguim, desenha-se também aqui uma aproximação aos Oulād Rizg. A defesa de uma colaboração precoce entre os primeiros árabes que chegaram ao sudoeste da Mauritânia (os Oulād Rizg) e um grupo eminentemente pré-árabe (os Ahl Bouhoubeiny) face aos invasores europeus, comporta importantes repercussões, mais ainda quando esta relação surge descrita como exemplarmente fraternal – com a construção conjunta de um poço. Estatutariamente, e muito embora se declare um entendimento entre ambos, defende-se a superioridade dos poderes *zuāia* face às armas dos Oulād Rizg, uma vez que foi a “magia”

utilizada pelo filho do fundador da *qabīla* a derrotar os invasores cristãos, depois de, sem sucesso, se ter recorrido à luta armada.

Importa assinalar que este tipo de articulação foi antes apresentado na discussão em torno dos Taghrijant (Capítulo I), que igualmente definem uma aproximação (dramática) aos Oulād Rizg. Também nestas narrativas Ahl Bouhoubeini se verifica uma unificação (arabização) social entre um grupo mais antigo à região e os “conquistadores” árabes. Neste caso não se consolida uma inscrição genealógica partilhada (como entre os Taghrijant), mas defende-se claramente uma colaboração entre os dois grupos. Igualmente, no caso Ahl Bouhoubeini, os Oulād Rizg são também derrotados, ou melhor, neste caso, diminuídos face aos poderes “sagrados” dos Ahl Bouhoubeini.¹¹⁰

A região, então ocupada por *naṣrānī*-s, é devolvida aos seus habitantes pela intervenção de Mohamedin Ould Bouhoubeini (ajudado pelos Oulād Rizg), o responsável pela derrota europeia na costa sahariana. O facto de historicamente esta personagem não ser ainda viva aquando da inicial instalação europeia em Arguim, ou as dificuldades que encontramos em enquadrar esta população, enquanto *qabīla*, nesse período, não serão obviamente dados a destacar, considerando-se, isso sim, sobretudo a construção que identitariamente se deseja marcar, assim como a continuidade da sua operacionalidade contemporânea.

Assim, destacam-se destes textos dois elementos retóricos fundamentais: para além da afirmação do relacionamento com os europeus em Arguim, procura-se desde essas datas

¹¹⁰ Abdel Wedoud Ould Cheikh (2001: 146) ao trabalhar as propostas genealógicas Kunta (seguindo o texto de Cheikh Sid al-Mokhtar al-Kunti), refere a eliminação de inimigos por vias “ocultas” como um elemento destacado na definição histórica da África ocidental.

remotas garantir a autonomia tribal dos Ahl Bouhoubeini, assim como a sua definição estatutária. Declaram-se também alianças (com os Oulād Rizg) e conflitos tribais (com os Midlix), sempre marcadas pelo enquadramento estatutário *zuāia* do grupo. Estes elementos internos de funcionamento tribal cruzam-se com a presença europeia na costa atlântica sahariana, muito embora o passado *naṣrānī* de Arguim não surja como um elemento matricial destacado (aí devemos ver a associação Tandgha/Oulād Rizg e o carácter eminentemente *zuāia* de Mohamedin Ould Bouhoubeini, e, inevitavelmente, da sua descendência), mas ainda assim como uma estrutura incluída na expressão identitária da *qabīla* e no discurso que procura inscrever o seu ordenamento histórico.

Concluindo a apresentação destes textos gostava de voltar a Badi Ould Hamad e à referência que este faz a leões e aos poderes “especiais” dos “Portugueses” sedeados em Arguim. Este “camponês” do sudoeste de Trarza seguramente que não leu as crónicas portuguesas do século XVI, mas aí (em Cadamosto, precisamente) encontramos uma apresentação coincidente com o relato que este interlocutor faz das complexas relações iniciais entre europeus e saharianos (afirmando-se aí que que as populações costeiras, surpreendidas com a mobilidade dos portugueses, lhes atribuíam poderes especiais e “tinham por certo que fossem fantasmas”). Invertendo, neste caso, o plano que em sendo traçado, vale a pena recuperar o texto do veneziano, confrontando-o aqui com os seus interlocutores saharianos:

“E, finalmente, com o decorrer dos tempos, vendo-se de noite assaltados, presos e levados não sabendo por quem, alguns deles diziam que eram fantasmas que andavam de noite, e tinham muitíssimo medo: e isto, porque ao cair da tarde, às vezes, eram assaltados num lugar, e naquela mesma noite, pela madrugada, vinha a ser feito isso mesmo 100 milhas mais adiante, na costa, ou, às vezes, mais atrás, conforme ordenavam os das

caravelas que se fizesse, conforme lhes sopravam os ventos; e diziam, entre si: se estas fossem criaturas humanas, como nós, como poderiam percorrer numa noite um caminho que qualquer de nós não percorreria em três dias? (...) E assim tinham por certo que fossem fantasmas. Isto pode-se afirmar, porque, por muitos dos ditos azenegues que são escravos em Portugal e por muitos Portugueses que naquele tempo frequentavam aquelas partes, alcancei a sobredita informação” (*Viagens de Luís de Cadamosto e de Pedro de Sintra*, Damião Peres [org] 1948, Lisboa: Academia Portuguesa de História, p.107).

2. Idaualhājj de Trarza: o comércio atlântico como referente estatutário (narrativas de liderança 3)

Apenas uma *qabīla bidān* defende uma relação de aberta proximidade com Europeus – muitas vezes definidos como Portugueses –, ao ponto desta relação se confundir com a própria estrutura funcional do grupo: os Idaualhājj de Trarza.

Os Idaualhājj ter-se-ão estruturado enquanto *qabīla* no norte do país, reclamando até hoje a cidade de Ouadane como seu berço (muito embora actualmente não encontrem aí uma expressão demográfica significativa, contrariamente ao que acontece, por exemplo, na região de Trarza, ou ainda na região de ‘Assaba).¹¹¹ A *qabīla* (pensando aqui numa

¹¹¹ “During the course of the late sixteenth-century or early seventeenth-century (...) one of the dominant zwaya groups, the Idaualhāj, migrated from Wadan to the Trarza, and in the seventeenth century, the modern chapter in the gum trade began” (WEBB 1995a: 109). H. T. Norris (1972) propõe o seguinte ordenamento historiográfico para os Idaualhāj: “The Īdaw al-Hājj comprise six elements: the Awlād al-Hājj, the Īdya‘qub, the Īdawbaj, the Lutaydāt, the Tifrilla, and the Tamguna. They are of diverse origin. The Awlād (Īdaw) al-Hājj are two principal divisions: the Awlād Mhammad b. al-Hājj and the Awlād Ibrāhīm b. al-Hājj. Most of the former are in al-Medhdherdhra and in Senegal (...) The Īdaw al-Hājj of Wādān claim two scholars as their

utilização absolutamente ampla do termo, que apenas remete para uma genealogia fundacional comum, mas que não se consolida em qualquer relação contemporânea entre os diferentes diferentes grupos) estrutura-se sob três núcleos fundamentais, todos eles autónomos e associados a áreas geográficas distintas – Adrar (no Norte), ‘Assaba (a Este), Trarza (no Sudoeste). Todos eles recorrem à região de Adrar e ao núcleo urbano de Ouadane (mas também de Tishit)¹¹², como referente identitário fundacional prioritário.

Um quarto eixo “tribal” deve também ser assinalado. No norte do Senegal encontram-se até hoje populações que reivindicam uma associação a Ouadane e uma identidade Idaualhājj.¹¹³ Estes grupos não mantêm já qualquer relação física com os seus ascendentes na margem norte do rio, tratando-se de uma população francamente *wolofizada*, mas que ainda assim continua a reivindicar-se Idaualhājj.¹¹⁴

ancestors, al-Hājj ‘Uthmān and al-Hājj Ya‘qub, who claimed descent from the Quraysh and Ansār respectively. They were co-founders of Qasr Wādān c. A.D. 1141” (idem: 214-215).

¹¹² Trata-se neste caso de uma continuidade com a fundação de Ouadane, uma vez que dois dos fundadores de Ouadane terão posteriormente avançado até Tishit: “Al Haj Uthman e o Sherif Abdelmouma chegaram a Ouadane em 536 HG, vindos de Agmat em Marrocos. O Sherif Abdelmouma parte depois para Massina, em Tishit. É aí que decide ficar, e Tishit quer dizer isso mesmo, ‘foste tu que eu escolhi’” (Mohamed Ould Sidi Mohamed, Idaualhājj/Oulād Ethfagh Awback, Zamzam, Julho de 2005). Ver também H.T. NORRIS 1972: 189-190.

¹¹³ “Most of the Idaualhājj settlements in Senegal date from the reign of Latsukaabe Fall, the damel of Kajoor from 1695 or 1697 to 1719 (...) There they settled primarily in villages between Louga-Guewel and Kebemer. The names of the villages are Ngailil, Ngoumbelle, Nterbeti-Khati, Muslage, Ndakhoumpe, Nkeliman, Gadyel, and later, Ouadane [Trabalhando entrevistas em Nouakchott]” (in WEBB 1995a: 154, nota 38). Iniciei trabalho de terreno em dois dos “Ouadanes” senegaleses (em Sakal e a Este de Kébémère), onde a população se reconhece de facto como filha de um *naar* (“branco muçulmano”), e continua a identificar-se com os Idaualhājj, nesta caso referidos também como Darmancour, ou Sougoufara.

¹¹⁴ Estes grupos, na versão defendida por Searing (2003), estariam incluídos num vasto plano comercial Idaualhājj, como seus agentes no sul, actuando como intermediários entre as caravanas do norte e os centros comerciais senegaleses: “Desert merchants groupings in the Lower Senegal can be divided into two important groups, both sub-divisions of the Idaw al Hajj group of merchant-marabouts. One group resided permanently

Recentrando-nos na Guibla, o membro da tribo Idaualhāj que em primeiro lugar aí se instalou terá sido Najib Ould Xams al-Din (primeira metade do século XVI). Este antepassado dos actuais Idaualhāj de Trarza terá migrado para Sudoeste, precisamente até à região de Tigumatin, a partir de onde terá re-fundado a *qabīla*.¹¹⁵

Este fluxo social enquadra-se numa tipologia mais ampla que caracteriza muitas das tribos actualmente presentes no sudoeste.¹¹⁶ A maioria dos autores associa esta deslocação generalizada a dois factores: a pressão de tribos recém chegadas do norte (WHITCOMB 1975: 414) e uma profunda alteração climática (WEBB 1995a). Outra possibilidade, possivelmente complementar a estas, prender-se-á com a abertura de rotas de maior valor económico no litoral e nas margens do rio Senegal, apontando a valoração de eixos comerciais atlânticos, contra as, até aí prevalecentes, rotas interiores. Neste sentido, Thomas Whitcomb (1975) refere ainda uma outra possibilidade, ligada à instalação da feitoria de Arguim no litoral e à passagem portuguesa pelo Adrar. Após algumas décadas

in Waalo and northern Kajor. They performed the role of landlord-brokers for Moor caravans trading in the Lower Senegal. (...) Their kinship ties with other Idaw al Hajj merchant groups living north of the Senegal allowed them to serve as hosts for Moor caravans which sold animals and purchased grain in the Lower Senegal. (...) The linking of these two merchant networks permitted the Idaw al Hajj to dominate the desert-side trade between the Lower Senegal and the western Sahara” (SEARING 2003: 75).

¹¹⁵ Mukhtār Ould Hamidun, citado por James Webb (1995), confirma esta versão, acentuando, neste caso, também os vínculos então estabelecidos, ou aprofundados, com comunidades berberes: “Some of these emigrants went to the central Trarza where they intermarried with Berber communities in the area surrounding Tigumatin” (WEBB 1995b: 458). Abdel Wedoud Ould Cheikh (2001) define por seu turno que a saída generalizada dos Idaualhāj de Ouadane rumo a sul se dá apenas em meados do século XVIII, forçados por uma crescente rivalidade com os Kunta (CHEIKH 2001: 149).

¹¹⁶ “(...) nearly all the tribes now in the south claim to have originated in the Adrār or to have passed through there on their way south” (WHITCOMB 1975: 413); “The increased aridity also likely explains, in part, the seventeenth-century out-migration of populations from Wadan...”, “By the late eighteenth century, the increasing environmental desiccation meant that the Adrar was no longer in the transitional zone of the Sahel but was in the full desert” (WEBB 1995a: 48 e 56).

de intensa actividade comercial os interesses portuguese deslocaram-se para sul, para o Golfo da Guiné e para feitoria da Mina, enfranquecendo as actividades comerciais em curso no Sahara (idem: 413).¹¹⁷

Nas tradições Idaualhājj a aldeia de Tigumatin surge sempre como vértice desta movimentação, reafirmando-se aqui a dinâmica comercial do grupo, uma vez que esta localidade é historicamente referida como um importante entreposto comercial (WEBB 1995a: 29-31). Leriche & Hamidun (1948) propõem mesmo uma ligação entre Tigumatin e Ouadane, comunidades urbanas que terão sido fundadas na mesma altura (meados do século XII):

L'importance de Tigoummâtin dura un siècle; les Maures y venaient nombreux pour y faire des achats et y entreposer leurs bagages (...) C'est également à cette époque [1142] que fut édifié Wâdân. Ces deux centres, avec Azoûgui, de Chinguetti et de Nbeikân (dans l'Iguidi, au Trârza) sont parmi les plus anciens du pays maure (LERICHE & HAMIDUN: 472).¹¹⁸

Quer seja em Ouadane, na região de Tigumatin, na costa atlântica, ou sobre as margens do rio Senegal, os Idaualhājj reconhecem-se como uma *qabīla* vocacionada para o

¹¹⁷ Esta discussão, muito embora aqui centrada na população *bidān*, deve remeter para o carácter fluído e profundamente inter-relacionado que define as diferentes populações saharianas, como, num texto recente, defende, Ghislaine Lydon (2005): “Sahara has always been a hybrid space of cross-cultural interactions marked by continuous flows of peoples, ideas and goods. (...) I treat West and North Africa as one region, and the Sahara as sealing the continent rather than dividing it” (LYDON 2005: 293 e 295).

¹¹⁸ Pensando desde já em ligar a narrativa Idaualhāj, abaixo exposta, com os projectos comerciais desenvolvidos por europeus na região, interessa ainda notar que, mais tarde, Tigumatin pode aproximar-se geograficamente da escala comercial de Anterote (a sul da actual Tiguent), onde se reconhecem transacções comerciais desde o início do século XVI. Valentim Fernandes (CENIVAL & MONOD 1938), ao fôlio 88, escreve: “(...) onde está outro resgate que se chama Anterote (...) E tem o resgate alli como em Arguym em seus navios, porque nom ha hy lugar nem castello, nem nada” (idem: 124 e nota 245).

comércio, e é precisamente neste ponto que se encontra a sua ligação com europeus. Uma conhecida tradição refere que Elemin, filho de Najib Ould Xams al-Din, dando continuidade a uma vocação comercial antes encetada pelos seus familiares, terá realizado uma viagem ao Norte do continente – ou “para lá de Gibraltar” – onde terá acertado o estabelecimento de um comércio regular com base na goma-arábica, nas margens do rio Senegal (uma operação que seria gerida pelo seu irmão Etjagha Aubak).

Muito embora entre os Idawlhāj se reconheça que esta viagem se insere num quadro pré-existente de actividades comerciais realizadas por membros da *qabīla* (num quadro geográfico mais ou menos alargado, que pode referir-se quer à região de Trarza, quer incluindo o Adrar, ou mesmo as margens sul do rio Senegal), o início das trocas directas entre europeus e interlocutores saharianos é entendido como um momento fundamental na afirmação histórica do grupo, não tanto pela amplitude geográfica deste novo entendimento, mas pela prosperidade económica daí decorrente.¹¹⁹

Diferentes versões desta narrativa estabelecem localizações divergentes quanto ao local onde se terá efectivado a negociação deste trato, surgindo mencionadas fortalezas *naçāra* no litoral marroquino, o acolhimento no seio de uma coroa cristã da Península Ibérica, uma recepção em Gibraltar, ou, “para lá de Gibraltar” (WEBB 1995a: 101), mas todas elas referem um encontro com cristãos/*naçrānī*-s (HAMIDUN 1952: 14; WEBB 1995a: 109-111).¹²⁰

¹¹⁹ “The gum was extracted by slaves, production and trade were organized by the marabout or *zwaiya* tribes, and protection was provided by the warrior or *hassani* tribes. (...) the gum-fuelled prosperity of southern Mauritania made the *zwaiya* tribes a market for both slaves and millet” (KLEIN 1998: 21).

¹²⁰ Esta última versão é exposta no texto *Les Idawalhaj et leurs différents migrations de Ouadane* (não publicado), de Mouhamed Lemine Ould El Kettab: “Tout a commencé, selon la tradition orale, quand Elemine Ould Enejib, qui était au Maroc pour suivre ses études, a effectué une visite à Gibraltar; là, il a réussi

Transcrevo abaixo a narrativa que desenha contemporaneamente a associação transcontinental entre Idaualhājj e comerciantes europeus, tal como é actualmente defendida Ahmad Ould Sidi Mohamed (note-se ainda a introdução à instalação da *qabīla* na Guibla).

Muito embora a sua idade avançada, este “historiador” foi a figura para onde sempre me reenviaram todos os interlocutores Idaualhājj. Se em algum momento das nossas discussões se alcançava uma contradição quanto à história da tribo, então, diziam-se, eu deveria fundamentar o meu trabalho na versão de Ahmad Ould Sidi Mohamed, que seria, seguramente, a mais correcta.

à intéresser des commerçants Anglais à la gomme arabique qui est récoltée en abondance dans son pays (...). Quand les Anglais se sont montrés intéressés, Elemine leur a remis une lettre de recommandation adressée à son frère Alfagha Awbek au Trarza. Les Anglais sont venus l’y trouver; et là ils ont signé avec lui un accord commercial qui fait obligation aux capitaines de tous les navires qui accostent au large du Trarza pour l’achat de la gomme arabique de payer exclusivement aux descendants de Najib une taxe appelée *amkouboul*. Les premières opérations de traite de la gomme effectuées au niveau du Trarza avec les Européens, l’ont été par Alfagha Awbek Ould Najib. A sa mort, son neveu El Moctar Ould Elemine Ould Najib a assuré la relève et depuis lors les Idawalhaj ont eu la haute main sur cette activité qu’ils ont gardé pendant long temps la prérogative de réguler et de taxer à leur profit exclusif. Ainsi de 1697 à 1724 les Idawalhaj dominaient les escales du désert ou ‘serpates’ qui étaient situées sur la rive nord du fleuve Sénégal.”



Ilustração XII . Ahmad Ould Sidi Mohamed, no seu salão em Zamzam (Outubro de 2004).

Esta figura central da inscrição histórica da tribo, parece ele próprio reflectir o paradigma identitário dos Idaualhājī. Agora com quase oitenta anos, instalou-se à algum tempo numa das regiões tradicionais da *qabīla* (a pouco mais de dez quilómetros do rio Senegal), onde construiu uma casa, junto de outros familiares, gozando os lucros das décadas em que esteve ligado ao comércio, entre a Mauritânia, o Senegal e a Gâmbia (onde ainda residem alguns dos seus filhos).

Desde o nosso primeiro encontro em Zamzam (depois repetido quer em Nouakchott, quer em Zamzam), mostrou-se sempre disponível para o investigador europeu, aceitando gravar as nossas discussões, e respondendo às mais “inconvenientes” perguntas (o que nem sempre se passou, noutros universos tribais), nomeadamente as que apontavam debilidades ou contradições nas tradições veiculadas por outras vozes da tribo, mas, sobretudo, no

facto de eu insistir em explorar a “promiscuidade” das relações da tribo com personagens europeias.

A sua gentileza e interesse no meu trabalho mantiveram-se ao longo dos diversos períodos de trabalho de terreno, e provando-se de facto uma figura central da afirmação da tribo, através de uma visão depurada da história do grupo, onde dificilmente se encontram contradições, assim como uma exemplar abertura na discussão dos temas tribalmente mais “sensíveis”. Veja-se então como Ahmad Ould Sidi Mohamed apresenta o início da história comercial (trans-continental) dos Idaualhājj de Trarza:

Najib Ould Xams al-Din, “filho” de um dos fundadores de Ouadane, saiu de Ouadane e viajou até Tigumatin. Aí encontra-se com Omar Fall (antepassado dos actuais habitantes da aldeia), questionando-o sobre alguém que o pudesse ajudar a coser os tecidos que negociava. Omar Fall apresenta-lhe Hafsa mint Mohamed Sadik, uma mulher Tandgha, da fracção dagvūdia, de origem xerifal).

Najib deixa os seus tecidos com Hafsa Mint Mohamed Sadik (esta mulher não suporta o sol, e enquanto os seus familiares nomadizam ela permanece sempre na aldeia), e, no seu regresso, fica muito satisfeito com as costuras que ela lhes fez. Najib pergunta então a Omar Fall se Hafsa é casada, ao que este responde que não. Pergunta depois quem é o seu tutor, ao que Omar Fall responde ser ele próprio. O casamento é então organizado em Tigumatin pelo próprio Omar Fall.

Deste casamento nascem três filhos: Atjfagha Aubak, Elemin e al-Uāhij (ou al-Uāvij).¹²¹ Quando cresce, o segundo filho parte para Marrocos. Elemin, criado num meio *zuāia*, viaja com o objectivo de comprar livros. Em Marrocos trabalha para a casa real, sendo daí enviado à Europa para comprar papel.

Nessa viagem Elemin desloca-se a Portugal, onde, durante uma refeição, o tentam envenenar. Apercebendo-se do que se passa, imediatamente toma um antídoto que a sua mãe lhe havia preparado para situações como esta: pó de goma-arábica. Os seus anfitriões, ao aperceberem-se que ele se tinha salvo, perguntam como é que ele tinha conseguido

¹²¹ Reconhecido ainda pelo nome de Al-Uahid pelos seus descendentes senegaleses (recolha pessoal).

resistir ao veneno. Elemin revela que tomou uma coisa que a sua mãe lhe havia dado. Os Portugueses perguntam como encontrar esse produto. Elemin diz-se indisponível para os guiar, uma vez que estava em missão para os marroquinos, mas decide ajudar os Portugueses escrevendo uma carta que estes deveriam apresentar ao seu, muito belo, irmão mais velho, Atjfggha, em Beijik, junto à foz do rio Senegal (ainda que as operações comerciais viessem depois a decorrer em Injahren, na margem senegalesa do rio). Os Portugueses começaram então a enviar os seus barcos, estabelecendo relações privilegiadas com os Idaualhājj, seus principais interlocutores, que reuniam a goma-arábica para a comerciar nas margens do Senegal, em troca de tecidos, armas, espelhos...

Quando envelheceu Atjfggha Auback emigrou para Ouadane e por essa altura os filhos de Elemin reivindicaram ser de seu direito o monopólio do comércio com os portugueses. Atjfggha escreveu então aos seus filhos para que estes concedessem o controlo do comércio aos filhos de Elemin, que assim se converteram nos chefes tribais dos Idaualhājj.¹²²

¹²² Veja-se ainda a versão exposta por Mukhtār Ould Hamidun (1952): “Le commerce de la gomme trouve son origine en un voyage que fit El Emin Ould En-nejib, des Idaw el Hâdj de Méderdra, vers le Maroc. Sa mère lui donna une ‘*argaba*’ pleine de gomme et lui recommanda de manger 3 boulettes de gomme après chaque repas. Arrivé au Maroc, il se rendit aux escales européennes de la côte avec d’autres voyageurs. Ils prirent un repas chez les Européens, repas qui rendit ses compagnons malades, mais lui n’eut rien. Les Européens lui en demandèrent la raison et il l’attribua à la gomme. Ils lui demandèrent en quelle région on la trouvait et il leur donna une lettre pour son frère Etchfagha Eoubouk pour qu’il les reçoive bien et engage la traite de la gomme avec eux. Et celle-ci fut, par la suite des temps, une grande richesse pour les Idaw el Hâdj de Méderdra. C’est pourquoi cette tribu fut la première à vendre sa gomme aux chrétiens, et cela datte du Xe siècle de l’hégire. Leur escale sur le fleuve était près de Bedyek et on l’appelle toujours actuellement Marsa Idaw el Hâdj” (Hamidun 1952: 14-15). Uma versão alargada in Webb (1995: 110).

Quanto aos mercados: Bedyek (HAMIDUN 1952) será a povoação actualmente conhecida por Beijik, a escala também referenciada por James Webb (1995: 111) “perto da cidade de Ngurbel, na margem Norte do Rio, e o principal mercado da goma no final de seiscentos”. Esta localização é ainda referida por Barry (1985: 74): “Dyurbel, première capitale du Waalo (...) Le *brak* résidait, avant le début du XVIIIe siècle, sur la rive droit, dans la capitale appelée Dyurbel” (BARRY 1985 [1972]: 74 e 76). James Webb parece confirmar o relato que recolhemos em Zamzam, referindo-se a uma mudança do mercado para a margem Sul (em 1697), sob pressão *bidān* (Ahmad Ould Sidi Mohamed concretiza mesmo o nome deste novo posto, Injahren). Jean Boulègue (1987:67) refere igualmente que “Njurbel” era a capital do Waalo, pelo menos já no século XVIII. Já René Caillié (1996 [1830]), escrevendo no início do século XIX, reconhece “un marché dans le bas du fleuve, connu sur le nom d’*escale des Darmanours*” (CAILLIÉ 1996 [1830]: 183).

Se, presentemente, os Idaualhājǰ defendem uma narrativa identitária que os enquadra como grandes comerciantes, essa definição fundamental da sua construção identitária conjuga-se, precocemente, com a afirmação do estabelecimento de contactos comerciais com europeus.¹²³

Ao contrário do que é expresso nas narrativas Ahl Bouhoubeini antes citadas, neste caso a relação com europeus – comercial, e apenas essa – é defendida e valorizada. E se é verdade que Elemin foi vítima de uma tentativa de envenenamento por parte de *naḡrānī*-s – o que não impede o estabelecimento de uma aliança comercial –, julgo que este episódio releva sobretudo a valorização do produto ao qual os Idaualhājǰ devem a sua prosperidade, a goma-arábica (recolhida sobretudo no extremo sudoeste do sahará, a partir da *Acacia senegaliensis*, cf. FRAZÃO-MOREIRA 2005), assim como a defesa e clarificação de uma tipologia estatutária *zuāia*, aqui relacionada com a compra de papel¹²⁴, por um lado e, uma vez mais, com o domínio do “oculto”, por outro.

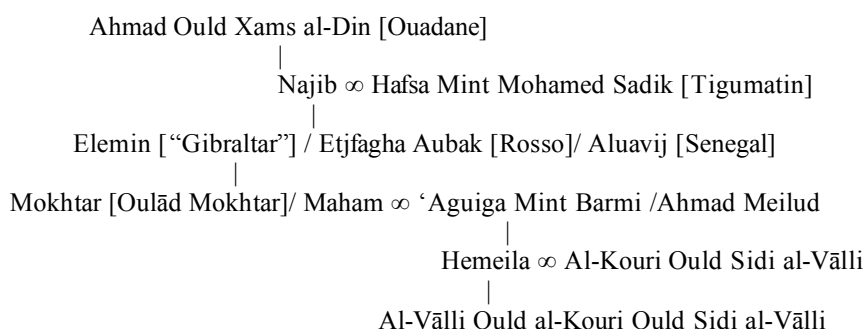
O estatuto *zuāia*, tal como é apresentado neste contexto, inclui de facto um terceiro elemento face ao quadro anteriormente descrito para as tradições orais Bouhoubeini. Para além da dedicação à cultura, ao mundo escrito e ao domínio do “oculto”, (interessando aqui assinalar que a responsável pela eficácia do desempenho “mágico” da goma-arábica foi a

¹²³ “Les Ida Ou Al-Hadj sont les premiers d’entre les Maures du Trarza qui entament avec les Français la traite des gommes sur le fleuve. Ce fut vraisemblablement entre 1600 et 1650” (MARTY 1919 : 259).

¹²⁴ “Since it was not produced locally, scholars, religious and political leaders, as well as traders, went to great lengths to acquire writing paper” (LYDON 2005: 306).

mãe de Elemin, “Hafsa Mint Mohamed Sadik, uma mulher Tandgha”) incorpora-se agora também a vocação comercial da *qabīla*.¹²⁵

Extracto da Genealogia dos Idaualhⵓj de Trarza,
versão de Ahmad Ould Sidi Mohamed



¹²⁵ As famosas refeições com *naçrani*-s devem também ser destacadas, ligando-se às sempre referidas recepções que os comerciantes europeus deveriam oferecer aos seus parceiros saharianos. Inúmeras tradições referem a subida a bordo de barcos europeus. O próprio Mohamed al-Yadālī terá viajado num barco “cristão” até “Agadir Duma” na primeira metade do século XVIII (*in* NORRIS 1969): “Once I rode on a vessel of the Christians sailing to Agadīr Dūma so that I might make myself acquainted with some of its marvels. (...) I entered the town, and I was most hospitably received by its people, and I was given rare objects and gifts” (*in* NORRIS 1969: 505-7). Neste sentido veja-se ainda descrição que René Caillié faz, no início do século XIX, da escala de Brakna, depois de ele próprio visitar o entreposto Idaualhāj e ter conhecido o Xams: “Pour traiter, il lui faut encore un maître de langue, (...) il est payé et nourri à bord. (...) On nourrit également les princes et princesses, quand ils viennent à l’escale; celui qui refuserait de se conformer à cet usage aurait sa traite arrêtée. (...) Souvent, lorsqu’un prince arrive, il va s’établir à bord d’un bateau, où on le reçoit, et l’on se soumet à toute sorte de vexations de sa part, dans la crainte qu’il ne fasse suspendre la traite. Il s’empare de la chambre, se couche sur le lit du traitant, se fait servir de la mélasse et de l’eau pour boire, et ne cesse de d’importuner son hôte de demandes réitérées. A l’heure des repas, il se met à table sans y être invité... (...) Depuis l’arrivée de la caravane jusqu’à parfaite livraison de la gomme, les marabouts qui la composent sont nourris par les traitants; et toutes les fois qu’un Maure va à bord d’un navire pour vendre une partie de gomme, quelque petite qu’elle soit, il y est nourri avec ceux qui l’accompagnent. Souvent ils vont cinq ou six pour offrir douze à quinze livres de gomme, la promènent pendant deux ou trois jours; et, après l’avoir vendue et en avoir reçu le prix, exigent qu’on leur donne à diner” (CAILLIÉ 1996 [1830]: 177, 179-180).

Ilustração XIII. Genealogia dos Idaualhājj de Trarza (extracto).

O retrato positivo deste encontro, frutuoso para a tribo, e até hoje marcante, como vimos, no projecto narrativo que os apresenta identitariamente, comporta contudo inúmeras outras ideias que importa explorar.¹²⁶

Mantém-se uma oposição formal ao “estilo de vida”, ao contacto íntimo com europeus/cristãos. O episódio do envenenamento parece-me evidenciar isso mesmo (conjuntamente com inúmeras outras tradições que recolhi). Para além das capacidades “mágicas” de Elemin (e da sua mãe) aplicadas na resolução deste problema (qualificando-os perfeitamente no plano estatutário marabúptico), este elemento narrativo pode também ilustrar a distância (ou o conflito), que ainda assim marca os contactos entre estes dois universos. Elemin não terá sido bem recebido pelos *naçrānī*-s, e interessa marcar essa distância, ainda que posteriormente esse episódio não se prove de todo marcante, ao não impedir o estabelecimento de relações comerciais entre ambos os grupos.

É precisamente nesta medida que gostaria introduzir a investigação que desenvolvi sobre os intervenientes nestas operações comerciais (em diversos universos tribais, mas todos eles relacionáveis com a história de Elemin Ould Najib). Os protagonistas desta tradição oral continuam a ser valorizados enquanto fundadores de uma reconversão comercial decisiva para a história da tribo (do comércio trans-sahariano, para o comércio trans-continental), mas as suas relações “privadas” com europeus são, significativamente,

¹²⁶ Os Idaualhājj defenderam-me sempre a possibilidade de uma associação privilegiada como as operações comerciais desenvolvidas inicialmente por portugueses, questionando-me sobre palavras em *hassāniya* que estavam seguros ser de origem portuguesa (linguagem mercantil e monetária, sobretudo, como a expressão “pataca”, por exemplo), ou sobre a existência nos arquivos portugueses dos nomes das personagens saharianas que se sabia terem viajado para a Europa, e para a península ibérica, particularmente.

ocultadas. Os elementos expressos nesta narrativa distinguem-se claramente dos elementos publicitados quando se questiona o desenho genealógico do grupo. Isto é, como que valorizando a consequências do início deste trato, mas nunca as causas que o originaram.

Elemin, vítima de uma tentativa de envenenamento por parte comerciantes europeus, desaparece, depois desta aventura, de quaisquer relatos conhecidos na tribo Idaualhājj, concluindo a sua participação no desenho genealógico tribal, da melhor forma, isto é, numa viagem sagrada até Meca. Adiante continuarei este debate, centrando-me na descendência desta personagem, mas antes concluiria a análise da proposta fundacional que incorpora os Idaualhājj no quadro histórico alargado do comércio trans-continental e das primeiras relações entre europeus e populações saharianas.

2.1 Uma rede comercial (e identitária) “global”

A presença europeia no litoral sahariano define verdadeiramente o início da prosperidade dos Idaualhājj de Trarza, mas, surpreendentemente, encontrei também referências à fugaz passagem portuguesa por Ouadane, no interior do continente. Nestas versões ousa-se articular um primeiro encontro luso-Idaualhājj no Adrar, ligado à

subsequente viagem “europeia” de Elemin, consolidando-se finalmente no estabelecimento de uma operação comercial nas margens do rio Senegal.¹²⁷

Não encontrámos qualquer documentação que verdadeiramente sustente esta teia de relacionamentos (as fontes portuguesas conhecidas são mudas quanto ao tema e, genericamente, quanto às actividades desenvolvidas, ou ensaiadas, desde Ouadane), mas o facto de serem defendidas contemporaneamente pelas chefias tribais é em si significativo. Esta discussão insere-se no labirinto, fragilmente reconstituído (sobretudo oralmente), que procura ordenar o passado adrariano e os fluxos migratórios para sul de muitas das actuais tribos *bidān*.

Nesta medida conjugam-se uma série de tradições, particularmente orais, defendendo que a vaga migratória do Adrar para o sudoeste da actual RIM, no que concerne muitas das actuais tribos *zuāia*, se prendeu com acontecimentos actualmente inexplicáveis que terão dividido profundamente as populações que até aí coabitavam pacificamente nos diferentes núcleos urbanos adrarianos, muito particularmente em

¹²⁷ Nunca foram encontrados vestígios físicos da presença portuguesa na região de Adrar, ou na cidade de Ouadane, muito embora as tradições orais que localmente a mencionam, os dados historiográficos que a confirmam e as actuais operações patrimoniais que a valorizam. O local é, contudo, historicamente citado como um entreposto comercial português: “[El rei Dom João] mandou tambem per via do castélo de Arguim á cidáde de Huádem, que eftá ao oriente delle óbra de setenta léguas, affentar hũa feitoria com os mouros, por ally concorrer algum refgáte de ouro: ao qual negócio foram Rodrigo Reinel por feitor, Diógo Bórges por efcriuam, Gonçalo Dantes por hómem da feitoria. Onde efteueram pouco tempo por a terra ser muy deférta, fômente virem a ella os mefmos Alárues q ás vezes vinham ao castello de Arguim, que fam Azanégues, Ludáyas e Brabaxiys (...)” (BARROS: 117-18); “No coração do deserto, na escala de Uadam, funcionará no reinado de D. João II uma feitoria portuguesa [(...) a palavra feitoria designa uma instituição e não um edificio]” (idem: 148, nota 46)]” (GODINHO 1963/1971 vol. I: 67); “Gozando do monopólio absoluto das vias marítimas, os Portugueses, graças às feitorias que tinham em Arguim e Uadam (no Sahara) (...) desviaram para a sua pátria o fluxo do ouro” (GODINHO 1963/1971 vol. I: 174).

Ouadane, Abier e Tinigui.¹²⁸ Pierre Bonte (1998) refere-se, por exemplo, à tradição que a partir de Abier (nas imediações de Chinguetti, “an ancient, probably mythical, city” [NORRIS 1972: 154]) coloca os Tāxidbīt no sudoeste:

(Les) habitants d’Abier se multiplièrent en même temps que leurs richesses s’accumulaient, si bien que leur cité attira un grand nombre d’étrangers venus de toutes parts. Lorsque Dieu décida l’accomplissement de ses décrets à leur égard, il suscita parmi eux des dissentiments violents. Les troubles et les conflits qui s’ensuivirent occasionnèrent des conflits sanglants de plus en plus violents, si bien que ceux qui s’étaient abstenus résolurent de quitter la place pour se soustraire aux rigueurs de la situation. Les Tachedbit (...) se concertèrent dans leur quartier sur le projet de quitter la cité et les moyens d’exécution à employer. L’un d’entre eux, qui était vénéré pour ses vertus et sa piété, et qui avait pour nom Hamd In’Amar leur dit: ‘Dieu vous conduira et il vous fera parvenir sans délai en quelque lieu que vous choisirez: je m’en porte garant de toute ma confiance et de tout mon appui en Dieu (BONTE 1998: 136-7).

Neste sentido existem inúmeras outras versões quanto às causas da migração destas populações, mas todas elas referindo graves problemas entre os os grupos até então residentes no Adrar. Adiante, Pierre Bonte (1998), expõe uma outra versão destes acontecimentos, neste caso recolhida entre os Idaualhājj (de Adrar):

A l’arrivée des trois *hājj* il y avait aussi un *qsār* appelé jusqu’à présent Talabba [nas imediações de Ouadane] où habitait Bavûr, d’origine espagnole. Il avait trois fils dont l’un s’occupait de l’accueil des étrangers, le second d’élevage et le dernier d’agriculture. Leurs noms étaient Faracas, Basbas et Baracas. Entre les deux cités d’Agwaydir et de Varâni éclata aussi un conflit. Les gens d’Agwaydir étaient Musulmans, ceux de Varâni non. Lorsque ceux de Varâni commencèrent à s’agiter, un saint d’Agwaydir nommé N’Dag Sacd

¹²⁸ “(The) permanent emigration of so many henceforth independant groups to so many different areas (...) was probably due to serious problems in the region of the Adrār” (WHITCOMB 1975: 413).

rassembla tous ses gens et leur dit: fermez les yeux et ne les ouvrez pas avant que je vous le dise. En un quart d'heure ils furent transportés à Tigummâtîn (...). Seuls restèrent deux enfants qui étaient les bergers des veaux du village; ils sont les ancêtres des Ahl Afûshâr des Idaualhâjj et des Ahl Baye qui sont actuellement avec les Kunta. On appelle ceux qui sont partis vers le sud les Tashadbit (...). Agwaydîr fut peuplé par des Portugais. Talabba avait été créé par des Bavûr qui étaient les premiers installés dans tous ces lieux. On dit que ce sont des Espagnols (BONTE 1998: 153-4, versão de Mustafa Ould al-Kattab, Idaualhâjj, recolhida em 1981; Cf. uma outra versão, manuscrita, recolhida por H.T. Norris [1972: 154-5]).

A questão dos Judeus saharianos não poderia igualmente ser esquecida no contexto desta discussão, podendo também ligar-se a estas narrativas. Considerem-se uma vez mais os exemplos adrianos de Pierre Bonte

Beyriés, qui considère que Tin Labba a été fondée par ces Juifs, ajoute qu'ils auraient continué ensuite à habiter Wadân, ceci jusque'à l'abandon de cette ville par les Idaualhâjj à la suite de leur conflit avec les Kunta. (...) S'agit-il de l'une des raisons du conflit entre les Idaualhâjj, protecteurs des juifs de la cité, et les Kunta qui revendiquent avoir été mêlés au massacre des juifs du Tuwat (BONTE 1998: 151 e nota 136).

O persistente “enigma” judaico (MAUNY 1949, 1961; MARK & HORTA 2004) liga-se neste caso à passagem fugaz de emissários portugueses por Ouadane (Rodrigo Reinel, por exemplo, que a historiografia portuguesa identifica como Judeus, ou cristãos-novos), que se serviram de uma rede comercial reconhecida no sul marroquino (ABITBOL 1986) e na África Ocidental (MARK 2002; MARK & HORTA 2004), mas aparentemente interrompida/desconhecida da história do ocidente sahariano.¹²⁹

¹²⁹ O documento antes destacado quanto ao nome Duma (Torre do Tombo, *Corpo Cronológico*, Parte I, mç. 86, n.º 126) poderá justificar esta possibilidade, ao afirmar o relacionamento entre o castelo de Arguim, uma

As passagens antes referidas declaram o envolvimento directo ou indirecto de “estrangeiros”, de “não muçulmanos”, de “Judeus”, de “Portugueses”, de “Espanhóis” ou “*bafur*” nos problemas que provocam o abandono da região por muitos dos seus habitantes... e é neste medida que se pode ousar compreender a instalação dos Idaualhājj na região de Trarza (na região de Tigumatin, precisamente).

As disenções nas comunidades urbanas do norte poderiam, em algumas versões (por exemplo entre os Oulād Deimān, ou mesmo em discussões que mantive com os meus interlocutores Idaualhājj), ligar-se à presença de comerciantes europeus que teriam interferido mais profundamente do que geralmente se pensa na história da região. Numa das versões mais ousadas, e assumidamente especulativa, ensaiada por alguns dos meus interlocutores Idaualhājj, o grupo teria sido forçado a abandonar o Adrar devido às boas relações estabelecidas em Ouadane com comerciantes europeus (provavelmente Judeus), optando por reatar esses laços, em segurança, mais a sul.¹³⁰

Os actuais líderes Idaualhājj aceitam, sem hipocrisia, a sua associação com comerciantes europeus, assumindo que a fortuna do grupo se deve a esse trato, afirmando também uma valorização positiva dos encontros iniciados a partir daí. O grupo destaca-se assim de outros quadros mais banalizados, nos quais, muito embora se insinuem contactos com comerciantes europeus, sempre se destaca a rivalidade intrínseca entre ambos os

personalidade local destacada (alforma) e comerciantes Judeus que o visitavam, provando a operacionalidade de um eixo comercial continental (paralelo ao atlântico), numa rota Safim (ou Azamour)/Arguin.

¹³⁰ James Webb (1995) confirma também esta possibilidade: “It is clear, for example, that the Portuguese had exported some gum arabic from Arguin along the Atlantic coast of the western Sahara from at least the early sixteenth century, before the Idaw al-Hajj migration to the Trarza”(WEBB 1995a: 110-111)]. É também interessante notar que a versão recolhida por H. T. Norris (1972) em Boutilimit, junto de Shaykh Sidya Baba, conjuga em Ouadane os Tāxibīt, os Tāzigga e os Idaualhāj (NORRIS 1972: 190).

grupos, prevalecendo o carácter antagónico nestes relacionamentos (como antes vimos, quanto aos Ahl Bouhoubeini).

Se James Searing (2003: 76) defende para os Idaualhājj o papel de mediadores culturais (“cultural brokers”) entre o deserto e a savana, é também inevitável pensar que os seus contactos privilegiados com comerciantes europeus declaravam outra fundamental mediação: entre comerciantes europeus e populações locais. Um papel que decorre também, naturalmente, das tradições orais que recolhemos, aceitando-se o contacto entre uma *qabīla bidān* e seus interlocutores Europeus.

Surpreendido pela defesa desta relação estruturante da história da *qabīla* e pelas leituras daí decorrentes – muitas delas efectuadas em conjunto com os meus interlocutores Idaualhājj –, decidi trabalhar a narrativa que inscreve o início dos sucessos comerciais da *qabīla*, explorando os quadros genealógicos decorrentes da descendência de Elemin, e aí incorporando também núcleos narrativos não Idaualhājj (mas que lhe são geográfica e genealogicamente próximos). Através do exame de diferentes genealogias encontrei elementos que pareciam apontar uma relação bastante mais complexa, íntima, entre Idaualhājj e *naḡrānī*-s – que os líderes da *qabīla* sempre reconheceram como seus parceiros comerciais, mas não mais do que isso.

A aproximação, formalmente declarada, entre Idaualhājj e “europeus” será assim revista através da discussão “interna”, onde se cruzam diferentes personagens, partilhadas sobre tribos distintas, ainda que todas elas ligadas a actividades comerciais com europeus. Como veremos os discursos eminentemente tribais formam um idioma muito mais rico na definição dos sentidos desta relação. Neste sentido interessa aqui introduzir ainda uma outra tribo que, em diversos momentos, tocará os Idaualhājj e que igualmente define o

comércio atlântico como um elemento fundamental da sua retórica identitária: dos Oulād Bāba Ahmad. Esta articulação irá provar-se fundamental ao exercício proposto neste trabalho. Trata-se agora de partir das meta-narrativas que expõem as relações dos grupos com universos praticamente indistintos (classificados de *naṣṣrānī*, europeu, português, espanhol, inglês, ou francês), para uma contextualização muito mais localizada, inserida num diálogo inter-tribal.

2.2 Os Idaualhājj e Paul Marty, a (curta) história de uma velha tribo

Um destacado líder tribal Idaualhājj referiu-me a dado momento possuir a cópia de um documento do século XVII no qual se contractualizava o comércio da goma-arábica. Entusiasmado com a possível originalidade deste documento insisto em vê-lo. E, de facto, rápida e gentilmente, foi-me facultado o acesso a este “*dossier* histórico-tribal” (uma amálgama amarrotada de folhas, manuscritos e fotocópias). A descoberta deste “tesouro” parecia-me um achado, afinal tratava-se da documentação privada do grupo que historicamente mais facilmente se associa ao comércio com europeus.



Ilustração XIV. “Floresta” de goma (Keur Macène).

Mas, na verdade, a documentação aí reunida, e religiosamente guardada, não era particularmente interessante, e nada original. O contrato comercial a que este interlocutor se referia tratava-se de uma fotocópia da documentação anexa por Paul Marty no seu *L'Émirat des Trarzas* (1919). Um contrato datado, isso sim, do final do século XVIII (2 de Maio de 1785), e negociado entre o governador francês de São Luís do Senegal e os “marabutos d’Armankour”, representados por Bibilou “chargé des pouvoirs du Chems, et de tout la tribu” (MARTY 1919: 364-371). Foi uma enorme desilusão (etnográfica) verificar que a fonte documental destacada pelo grupo provém de um dos autores paradigmáticos da “escola colonial, e o facto da valorização histórica do grupo se fazer por via de um texto colonial do início do século XX. Consultei todos os documentos guardados nessa pasta, e os mais antigos eram, ainda assim, as fotocópias do *L'Émirat des Trarzas*.

Muito embora a desilusão por esta (não) descoberta, penso que vale a pena tentar desencerrar os sentidos do debate que estes interlocutores me propuseram.

Este documento (tardio), e o que me leva até ele, faz também parte da associação que sempre se faz na tribo sobre os contactos com “europeus” (ou com “portugueses”, particularmente), e muito embora o interesse histórico (claramente datado) deste documento, as chefias Idaualhājj ligam-no a uma “intemporal” relação com o comércio atlântico. Se nos nossos primeiros encontros a informação que me era veiculada se referia a “um contrato do século XVI assinado com portugueses”, a realidade, mais sombria para os termos em que os líderes Idaualhājj definiam a história da tribo, mostrava “um contrato com as autoridades coloniais francesas de São Luís em finais do século XVIII.”

Este contrato, e a sua actual publicitação pelas chefias tribais, parece também procurar assentar uma ideia de plena autonomia do grupo, quer no âmbito dos contactos que desenvolveu com diferentes parceiros europeus, quer enquanto estrutura incluída na constelação tribal *bidān*.

Quanto a este ponto, destaca-se o facto de uma data tão tardia não ser feita qualquer menção ao emirato de Trarza, teoricamente bem implantado na região no final do século XVIII. O texto apresentado por Paul Marty (1919) trata os “d’Armankour” como senhores do sudoeste, responsáveis pela transporte em segurança da goma-arábica até às margens do rio Senegal, dominando a sua produção, ou a possibilidade de esta ser contrabandeada através do atlântico. O interlocutor privilegiado deste acordo é denominado “Chems”, nome pelo qual seria reconhecido o chefe de tribo (ligado a Xams al-Din, um dos patriarcas da tribo, associado ainda à presença do grupo na cidade de Ouadane), e que inevitavelmente devemos aproximar à figura do *amīr*, de tal forma nos surge destacado. A apresentação da tribo, tal como me foi concretizada por estes interlocutores, reflecte igualmente o total apagamento das estruturas emirais na operacionalidade do grupo, sendo essa a visão que se

destaca precisamente deste documento, onde os Idaualhājī parecem, verdadeiramente, as únicas autoridades comerciais da região.

Munido destas informações volto à leitura de Paul de Marty (1919), verificando que - comprometendo as aspirações Idaualhājī - este autor destaca igualmente um segundo tratado, assente nos mesmos termos que o antes assinado com os Idaualhājī, concluído com o emir de Trarza, apenas vinte e dois dias depois do acordo com os “marabutos” (MARTY 1919: 372). Obviamente que já estas páginas do *L'Émirat* não se encontram preservadas no curto arquivo histórico do grupo.¹³¹

3. Os Oulād Bāba Ahmad: “uma tribo de portas abertas” (narrativas de liderança 4)

“(…) rien de moins régulier que la population d’une tribu; elle augmente ou diminue suivant le caractère et la générosité de son chef; celle du roi même n’est pas exempte de désertion”, René Caillié (1996 [1830]: 141).

“It will be found that in any of the main tribes stranger groups, sometimes of client origin, have attached themselves to the clan dominant in the tribal area and through some fiction, myth, or fraud, have grafted their branch of descent on to the genealogical tree of this clan. The Bedouin use the word *laf* to describe this process and they say that kinship established in this way may

¹³¹ Em 1829 todo o comércio estará já nas mãos do emir de Trarza, Mohamed al-Habib, e da sua “corte”: “Le Roi et les Princes Trarzas promettent de faire porter à cette escale toutes les gommés récoltées sur leur territoire et celles qui pourraient y être importées” (MARTY 1919: 416).

become as strong as kinship of blood” (EVANS-PRITCHARD 1954: 56).

Em meados do século XVII forma-se emirato de Trarza (CHEIKH 1991: 68-91) e também sob esta estrutura (proto-estatal) encontramos estruturas relacionadas com diferentes personagens europeias.¹³² O núcleo narrativo que agora será apresentado liga-se ao inovador desenho político do emirato, exemplo de um processo de contínua proximidade entre populações saharianas e comerciantes europeus e de permanente reavaliação desses encontros. As ligações provadas desde meados do século XV parecem encontrar continuidade junto de diferentes interlocutores, acentuando-se, naturalmente, nos relatos relativos aos séculos subsequentes, e aí incluindo também o próprio emirato.

O quadro emiral é aqui trabalhado perifericamente, recorrendo uma vez mais a um grupo marabútico (neste caso os Oulād Bāba Ahmad). Se o emirato de Trarza se estrutura em torno dos Oulād Ahmad ben Damān, comporta igualmente ligações importantes a muitas outras tribos, posicionadas junto, ou contra, o *amīr* do momento (CHEIKH 1991:

¹³² O debate quanto às estruturas emirais, marcante na produção académica que se relaciona com a região, pode dividir-se, resumidamente, entre autores que destacam o efectivo peso destes quadros políticos (CHEIKH 1991, 1995; BONTE 1998) e outros que o limitam (STEWART 1973; BARRY 1985 [1972]; TAYLOR 2002). De facto, a flexibilidade desta região trans-fronteiriça não se associa facilmente a uma ordem política por vezes declarada como próxima de uma estrutura estatal. Note-se que a região actualmente senegalesa de Waalo apenas se separa formalmente da margem norte do rio em 1858, por intervenção francesa (BARRY 1985 [1972]: 288), teoricamente confinando as tribos *bidān* ao deserto, sob a delimitação de uma fronteira imposta pelo poder colonial: “(...) after a period of some 250 years, the military and political expansion of the desert frontier was effectively ended by the imposition of French colonial authority along the lower Senegal River valley. White warriors would no longer have free rein in their Black dependencies to the south of the Senegal River; thereafter, White raids into Black lands would court French punitive retaliation” (WEBB 1995a: 46). Um pouco antes destes acontecimentos, será fundamental considerar o casamento (em 1833), entre o emir de Trarza, Mohamed al-Habib, e Njumbott, herdeira do reino de Waalo (SEARING 2003: 173).

68-75). Daí afirmar como “periférica” (no âmbito da história emiral) a narrativa aqui exposta, centrada nos Oulād Bāba Ahmad (formalmente uma sub-fracção da *qabīla* Oulād Deimān), num momento particular da sua história e da sua percepção do terreno emiral. Constant Hamès (1979) enquadra precisamente esta textura emiral, em que se verifica a articulação complementar de distintos universos estatutários:

[La] structure sociale émirale est une association de lignages guerriers et maraboutiques où la fonction et la prééminence politiques reviennent aux lignages guerriers. Ainsi, chez les Trârza, c’est l’association de guerriers Awlād Dâmân et des marabouts Awlād Dâmân [onde se incluem os Oulād Bāba Ahmad] qui forme le noyau de la structure émirale (...) Parmi les tribus maraboutiques, ce sont celles qui sont intégrées dans l’édifice émiral qui ont, au fil du temps, accaparé de plus en plus le commerce de la gomme, au détriment des tribus maraboutiques non émiraux (HAMÈS 1979: 391).

Esta proposta deve, neste trabalho, relacionar-se directamente com os Oulād Bāba Ahmad (Oulād Deimān) e com os Idaualhāj. Estes últimos, que actualmente não se definem na directa proximidade do emirato, estão de facto intrinsecamente ligados ao comércio, como vimos. Já os Oulād Deimān, inversamente, embora sempre identificados na proximidade do emirato, actualmente dissociam-se em absoluto das actividades comerciais transcontinentais.

Estas são dados de terreno, transmitidos oralmente, e distantes de uma efectiva reconstrução historiográfica do tema. Ainda assim, a associação privilegiada com o emirato por parte de algumas tribos de estatuto marabúutico (Oulād Deimān, fundamentalmente), não parece ter favorecido a sua incorporação na teia comercial trans-continental, uma vez que este ordenamento recai impreterivelmente sobre os Idaualhāj, que terão mantido relações “cooperativas” com o emirato, mas que nunca o destacam como dinamizador das

operações comerciais desenvolvidas. Inversamente, os Oulād Bāba Ahmad , para além do seu claro enquadramento estatutário *zuāia*, associam-se ao tecido emiral desde o início deste projecto, colaborando também no desenvolvimento de transacções comerciais com *naçrānī*-s, mas que surgem sempre associadas com o, mais amplo, quadro emiral,.

Esta discussão, e narrativas que lhe são conexas, dá-se assim sobre um plano histórico sincrónico, que acompanha as mais marcantes alterações sociais e políticas ensaiadas no espaço tribal *bidān*. Se inicialmente foram expostas tradições pré-emirais (e mesmo pré-tribais), encontramos-nos agora num território onde também o emirato de Trarza se conjuga com as operações comerciais desenvolvidas na costa sahariana e margens do rio Senegal.¹³³

Na continuidade da análise ensaiada sobre os Idaualhājj, também entre os Oulād Bāba Ahmad se defende um quadro de prosperidade económica após o encontro com comerciantes Europeus, ainda que neste caso, para além de também se declarar a participação do *amīr* Ahmad ben Damān nestas actividades, se evidencie uma valorização identitária do grupo através do reconhecimento das capacidades linguísticas de Bāba Ahmad – ao contrário do que acima vimos entre os Idaualhājj, no caso preciso de Maham Ould Elemin Ould Najib.

Assim, estes dois núcleos tribais (ambos de estatuto marabítico), embora produzindo discursos muito semelhantes quanto a contactos com o comércio europeu, declaram posicionamentos distintos no seio da sociedade *bidān*, muito precisamente quanto ao seu relacionamento com a estrutura emiral. Nas actuais narrativas Idaualhājj não

¹³³ Como antes assinalai, os meus esforços junto das tribos emirais foram geralmente infrutíferos, quanto ao tema deste trabalho, pelo que sublinho tratar aqui, sobretudo, narrativas *zuāia*, passíveis de discussão se confrontadas com o texto emitido pelas lideranças tradicionais Banī Hassān.

encontrei relevadas quaisquer associações ao emirato, afirmando-se, historicamente, uma autonomia comercial absoluta por parte do grupo nas actividades comerciais. Entre os Oulād Bāba Ahmad, contrariamente, consolida-se sempre uma articulação concertada com as autoridades emirais, para as quais as personagens da tribo, e particularmente o seu patriarca epónimo, trabalhariam.

Ainda comparando os posicionamentos actualmente expressos nestes dois grupos face ao comércio atlântico, nota-se entre os Idawalhāj uma reserva face ao quadro efectivo em que decorreram as primeiras actividades trans-continentais da *qabīla*. Veja-se, neste sentido, a obscura descrição de Maham Ould Elemin, ou do próprio Elemin, reconhecido como o iniciador das actividades comerciais atlânticas da *qabīla*, mas que não se sabe se terá voltado ou permanecido na Europa, se terá ou não partido em peregrinação, qual, efectivamente, a sua descendência. Não se trata aqui de negar o relacionamento comercial com europeus, bem pelo contrário, como vimos, mas de limitar genealogicamente este encontro, apresentado formalmente como uma pura e simples operação comercial, sem que as personagens que se lhe associam sejam profundamente exploradas.

Pelo contrário, entre os Oulād Bāba Ahmad o seu antepassado epónimo, como veremos, é considerado sempre e abertamente como um “tradutor” entre o emirato de Trarza e comerciantes europeus (“Babba Ahmad Ould Yuqbanalla, o tradutor”, para Mohamed Ould Sidi Mohamed, um dos nossos interlocutores privilegiados nos Idawalhāj). Mas, mais do que isso, converte-se esta funcionalidade num enquadramento que transforma Bāba Ahmad num ilustre interlocutor junto do emirato, capacitado em todas as matérias escritas, “leitor de tudo o que é escrito”. Esta reconfiguração incorpora os encontros desenvolvidos na faixa atlântica no desenho estatutário do grupo e na sociedade *bidān*,

transformando um mero tradutor, num quase paradigma da ética *zuāia*, aceitando um papel destacado no contacto com Europeus.

O comércio atlântico, conjugado política e socialmente com o emirato de Trarza, define ainda hoje o enquadramento estatutário dos Oulād Bāba Ahmad, quando, entre os Idaualhājj, muito embora concluindo este mesmo objectivo, não se destaca qualquer articulação com o emirato, e o enquadramento estatutário do grupo não passa (formalmente) pela publicitação dessas relações, que, nas opiniões actualmente expressas, apenas se repercutiram no conforto financeiro alcançado pela generalidade dos membros da tribo.

O território tradicional dos Oulād Bāba Ahmad situa-se no norte da região de Trarza (a sudoeste de Boutilimit). É aí, em torno de duas aldeias fundadas na década de noventa do século XX (Igerm e Awdach, PK 86 e 93) sobre o “*goudron*”, que hoje em dia encontramos representadas a maioria das *khaima*-s da *qabīla* (com um núcleo também significativo mais a sul, na aldeia de Duchlia, ligado à fracção Oulād Bumeija). Para além deste enquadramento “tradicional”, deve sinalizar-se igualmente Nouakchott, onde residirá efectivamente uma maioria dos efectivos da *qabīla*.¹³⁴

Estamos no mês de Novembro e algumas famílias montaram acampamentos junto dos seus animais, acompanhando o gado nos melhores meses de pasto, saindo das aldeias, onde efectivamente habitam a maior parte do ano. É no decurso desta curta “nomadização” (apenas vinte quilómetros a sul da aldeia de Iguerm, junto ao poço de Xurbabe), que me encontro com Deddah Ould Mohamed Lemin, “chefe tradicional” dos Oulād Bāba Ahmad.

¹³⁴ Não existem dados consolidados quanto à escala humana do grupo, sendo geralmente mencionados cerca de mil “chefes de família”, o que permitirá pensar numa população, aproximada, de cerca de cinco mil indivíduos.

Para além de muitas outras vozes da *qabīla* que ouvi, interessava-me analisar, comparativamente, as propostas desta chefia, pensando na forma como, neste caso, se declara a estrutura do grupo e o tipo de modelo publicitado.



Ilustração XV. Deddah Ould Mohamed Lemin

Também neste caso, como antes vimos entre os Taghrijant, a utilização da expressão “chefe de tribo” deve ser qualificada. Trata-se aqui, igualmente, de um título em grande medida honorífico, de extrema formalidade e muito pouco destaque efectivo. Dada a dimensão considerável dos Oulād Bāba Ahmad e a sua dispersão geográfica – significativamente diferente de desagregação tribal –, alguns elementos distinguem profundamente os discursos legitimados por estas duas chefias. Em termos estatutários encontramos também possibilidades distintas, ao trabalhar, no caso dos Oulād Bāba Ahmad, um contexto eminentemente *zuāia*, que ainda assim se associa de forma profunda com a estrutura emiral de Trarza, distinguindo-se claramente, neste caso, do quadro proposto pelas Taghrijant.

Deddah Ould Mohamed Lemin é sempre reconhecido como o “chefe tradicional” dos Oulād Bāba Ahmad (quer dentro, quer fora da tribo), sem que isso compreenda qualquer estrutura operacional de liderança, nem tão pouco se reconheça um chefe “não-tradicional” da *qabīla*.¹³⁵

Esta distinção entre tradicional/tradicionalista e moderno foi um tema recorrente no diálogo mantido com muitos informantes, que sempre me inquiriam sobre se o meu interesse recaía sobre as personagens “tradicionais” ou sobre as personagens “modernas” da *qabīla*. Muito embora não se tratem de modelos coincidentes, nota-se uma consciência (tribal) quanto à operacionalidade contemporânea destes dois universos, com a definição consolidada de intervenientes próprios para cada quadro e reconhecendo-se personagens igualmente qualificadas, quer para a produção de um discurso “tradicional”, quer para um “moderno”.

Nesta medida Deddah Ould Mohamed Lemin é apresentado – e apresenta-se – como líder tradicional da *qabīla*, sendo exclusivamente o seu estatuto genealógico a razão pela qual desempenha este papel (ao ser o mais velho descendente da fracção Mokhtar 1). A sustentação de Deddah Ould Mohamed Lemin como “chefe tradicional da tribo” prende-se, também “tradicionalmente”, com este enquadramento tribal formal, que parece limitar-se a

¹³⁵ Neste caso coincidindo com a descrição clássica das sociedades organizadas sob o modelo segmentário, sem lideranças fortes ou centralizadas (GELLNER 1981). Emyrs Peters (1967) avança neste posicionamento, afirmando a ambiguidade implícita à expressão formal “chefe de tribo”: “Tribes, further, lack the leadership to make war. I repeat that leadership does exist, but not even the greatest leaders, past or present, can rightly be described as leaders of their tribes, using the term in its structural connotation. Literature on the subject gives the impression that there are tribal leaders, because successive administrations have used the tribes and their divisions as a framework for attempting to rule the Bedouin, but the details of the power domains of individual leaders make it clear that they have little to do with the ordered divisions of tribes” (PETERS 1967: 278).

isso mesmo. Isto é, enquanto representação de um organigrama que não opera fora destes limites, mas que ainda assim continua a replicar-se e é suficiente para se reconhecer a “chefia” (tradicional) de Deddah.¹³⁶

A caracterização assim proposta parece aproxima-se das figuras que Marshall Sahlins no seu “manual tribal” (*Tribesmen* 1968) classificou como “petty chieftains”:

The distinguishing feature of petty chieftainship, apart from its pettiness, is its officialness. (...) it is an office position: the chief does not make his pre-eminence so much as come into it, and his followers are not so much personal subordinates as they are subject to the office as members of the group. Succession to the headship may pass by descent; or it may fall by custom to the oldest man. In either event, the distinction gained is slight – the absence of a formal title beyond some such appellation as ‘the old man’ is characteristic, and symptomatic of the underdevelopment of official authority. The chieftain is usually spokesman of his group and master of ceremonies, with otherwise little influence, few functions, and no privileges (SAHLINS 1968: 21).

Quer no caso concreto dos Oulād Bāba Ahmad, da fracção tribal (Yuqbanalla, incorporando Bāba Ahmad e os seus dois irmãos, Ahmed Challa e Barikallah), no seio da tribo (Oulād Deimān) ou na confederação a que se associam (Tachumcha), não existe actualmente – e as provas de tenha existido são diminutas – uma estrutura formal de liderança.¹³⁷ Insisto que este facto não impede a afirmação e defesa da “chefia tradicional”, com atribuições que julgo ultrapassarem o mero “*spokesman*” ou “*master of ceremonies*”.

¹³⁶ De acordo com um conhecido ordenamento: “(...) la chefferie chez les gents à ‘aṣabīya n’est pas dévolue à quelqu’un qui serait extérieur à leur *nasab*” (Ibn Khaldun in HAMÈS 1987: 112; Cf. KHALDUN 1989: 101-5).

¹³⁷ Contradizendo outros ordenamentos tribais abundantemente trabalhados pela antropologia. O exemplo desenvolvido por Fredrik Barth (1986 [1961]) entre os Basseri é, neste caso, particularmente significativo, ao definir a chefia como o elemento verdadeiramente centralizador da tribo (e das diferentes fracções externas

Este “cargo”, que de facto tem um lugar no ordenamento tribal contemporâneo dos Oulād Bāba Ahmad, destaca-se sobretudo como elemento narrativo. A abrangência do termo “narrativa” deve ampliar-se até concretizar o desenho reconhecido/desejado do (pelo) grupo, o que em nada reduz, pelo contrário, o valor da expressão “tradicional”.

O papel desempenhado por Deddah Ould Mohamed Lemin parece prender-se com a inscrição narrativa do grupo, num quadro que aqui se afasta das limitações orgânicas do modelo segmentário *strictu sensu* e que aí o poderia enquadrar como simples porta-voz. Ainda que sem poderes de comando efectivo, o lugar que se lhe reconhece (e à sua família antes dele), prende-se, julgo, com os quadros genealógicos que expõe, com a forma como estrutura a tribo, ou, se quisermos, com as “formas autorizadas de legitimação de saberes” (LYOTARD 1979). Foi precisamente nesta medida que trabalhei junto deste interlocutor, onde o meu interesse foi sempre retribuído.¹³⁸

que se lhe agregam): “The position of the chief is one of great power and privilege. (...) It is the fact of political unity under the Basseri chief which in the eyes of the tribesmen and outsiders alike constitutes them into a single ‘tribe’ in the Persian sense. (...) (The) tribe without its chief was compared to a flock without its shepherd and a car without its driver” (BARTH 1986 [1961]: 74, 71, 75). Leia-se ainda a monografia de Talal Asad (1970) em que se aponta um quadro de liderança tribal quase “separado” da própria tribo: “(The) ordinary Kababish (...) has no occasion (...) to engage directly in any collective tribal enterprise” (ASAD 1970: 244).

¹³⁸ Em contexto adriano, a leitura proposta por Pierre Bonte (1979) para as chefias tradicionais *hassān* destaca diferenças face ao quadro aqui apresentado quanto aos Oulād Bāba Ahmad: “Le chef ne dispose d’aucun attribut particulier, mais il gère les *hurma* et *ghaver*, qui ont généralement été obtenus par les ancêtres du lignage de chefferie – des tributs en petit nombre peuvent cependant être détenus dans les lignages collatéraux. Il bénéficie aussi de cadeaux, de contributions volontaires de sa clientèle politique et d’une part du butin, mais ses charges sont lourdes: il doit recevoir les hôtes de passage, secourir ses clients, etc. La principale des fonctions me semble être de regrouper les hommes, en particulier pour les guerres: là se situe l’efficacité de cette chefferie; le chef est un chef politique et militaire qui peut mobiliser une force offensive et défensive, qui peut intervenir de ce fait dans les affaires politiques. (...) Ces positions de notable, de

A leitura que Lyotard (1979) propõe dos chamados “saberes populares”, parece-me exemplar da função dos “textos” transmitidos pelo chefe tradicional Oulād Bāba Ahmad:

Les compétences dont le récit apporte ou applique les critères s’y trouvent donc mêlées les unes aux autres dans un tissu serré, celui du récit, et ordonnées en une perspective d’ensemble (...). (Le) narrateur ne prétend tirer sa compétence à raconter l’histoire que d’en avoir été l’auditeur. Le narrataire actuel, en l’écoutant, accède potentiellement à la même autorité. Le récit est déclaré rapporté (même si la performance narrative est fortement inventive) et rapporté ‘depuis toujours’ (LYOTARD 1979: 39-40).

(...) on peut supposer qu’une collectivité qui fait du récit la forme-clé de la compétence n’a pas, contrairement à toute attente, besoin de pouvoir se souvenir de son passé. Elle trouve la matière de son lien social non pas seulement dans la signification des récits qu’elle raconte, mais dans l’acte de leur récitation. La référence des récits peut paraître appartenir au temps passé, elle est en réalité toujours contemporaine de cet acte. C’est l’acte présente qui déploie à chaque fois la temporalité éphémère qui s’étend entre le *J’ai entendu dire* et le *Vous allez entendre* (LYOTARD 1979: 41-2).

Como veremos, as narrativas apresentadas por Deddah Ould Mohamed Lemine parecem de facto assentar uma “formação de critérios”, uma “unificação de competências” ou indicar modelos de “regulação social”. Mas, neste caso concreto, devem partilhar o espaço narrativo tribal com outros discursos e personalidades já legitimadas. A apresentação de Lyotard reflecte exemplarmente um dos níveis discursivos (fundamentais) que encontramos, mas esse núcleo mantém relações, igualmente decisivas, a outros níveis. É certo que o “saber tradicional” tem o seu lugar preservado, utilizado e reconhecido (como vimos), mas, ao mesmo tempo, partilha o espaço cognitivo como o que neste contexto se denomina “saber moderno”. Neste caso limito-me a assinalar a presença destes dois

conseiller, ne sont pas stables et reflètent le jeu global du politique dans le cadre de l’émirat” (BONTE 1979: 189).

territórios no seio de uma mesma estrutura tribal, centrando-me aqui, sobretudo, no primeiro quadro.

A detecção destes espaços narrativos complementares, mais do que desautorizar o quadro veiculado pelas chefias tribais, poderá integrar-se como uma utilização “prática” da “linguagem do interesse” (BOURDIEU 2002 [1972]: 68). Sendo os dois tempos de inscrição identitária (“tradicional” e “moderno”) pertinentes, a flexibilização conceptual proposta por Pierre Bourdieu (2002) parece provar-se como uma válida possibilidade analítica.

O sistema de representação social qualificado por esta liderança tribal posiciona-se junto de outros quadros retóricos e se a chefia ensaia os seus discursos como “marcantes”, tem, actualmente, de consagrar espaço a outras possibilidades narrativas. As vozes qualificadas na formalização do ordenamento tribal (Deddah Ould Mohamed Lemin, neste caso) exibem-se conjuntamente com outros mecanismos, definindo uma “prática” operatória que claramente se relaciona com objectivos (políticos?) pré-definidos.

Mas centremo-nos aqui apenas no confronto de diferentes narrativas de liderança (Taghrijant, ou Ahl Bouhoubeini), trabalhando, neste caso, os “*grands récits*”, para adiante se explorarem os fragmentos narrativos e “instabilidades” (LEACH 1970) que possibilitarão uma integração completa do tecido tribal em análise (CAPÍTULO III, sobretudo).

Nesta medida questionei “o chefe tradicional” dos Oulād Bāba Ahmad sobre a estrutura formal da sua *qabīla*, função para a qual lhe reconhecia particular vocação, e na qual ele próprio se declarava a personalidade indicada para me fazer essa explicação.

Provavelmente fruto de trabalho de terreno junto de grupos mais pequenos, questiono-o inicialmente quanto às *khaima*-s Oulād Bāba Ahmad. Surpreendido, diz-me não poder responder à minha pergunta, dado o tamanho da *qabīla* e respectivas *khaima*-s, mas também por não ser esse o modelo através do qual se estrutura de facto a *qabīla*.

A palavra ‘*aila*’ (عَيْلَة), “família” em árabe clássico, não parece destacar-se neste contexto, correspondendo na maior parte das vezes à utilização “liberal” que se faz da expressão *khaima* pelos *bidān*, significando sobretudo “família nuclear”, unidade doméstica centralizada sobre a figura de um “chefe de família”. *Khaima* significa igualmente “tenda”, evidenciando uma evolução do quadro do parentesco sob uma matriz nómada. A tenda e o seu núcleo funcional definem um quadro familiar alargado e se nos detivermos nas descrições dos acampamentos *bidān* podemos aproximar-nos da expressão sub-fracção tribal.

Quanto a este conceito deve ainda assinalar-se uma outra leitura -fundamental - associada à aliança. O casamento não altera a filiação à *khaima* onde se nasceu. Neste sentido a antropologia do parentesco sugeriria claramente uma patrilinearidade, ao continuar a incluir na *khaima* as mulheres que casam fora, mas excluindo da filiação as mulheres “estrangeiras” que casam num grupo.

Posto isto, e ampliando a escala, questiono Deddah Ould Mohamed Lemin sobre a ordenação das *fakhdh*-s (fracções) tribais, e aí sim, encontro resposta.

Antes dessa exposição, com a qual está familiarizado, diz-me, contudo, que também esse exercício deve ser clarificado, e que eu, verdadeiramente, deveria indicar sobre qual das “três *qabīla*-s” Oulād Bāba Ahmad desejo escrever: 1) “sobre o esquema mais simples, discriminado entre nobres (*kharrar*), *hrātīn* e *lahma* (tributários)”; 2) sobre o esquema

“clássico”, diz-me, onde se definem apenas os “Bāba Ahmad de sangue”; 3) ou sobre o mais amplo quadro tribal, onde se incluem os grupos que embora não sendo descendentes de Bāba Ahmad se lhe associaram por diferentes motivos (simples gosto, fuga, necessidade).

Ainda antes da efectiva apresentação deste mapa social dos Oulād Bāba Ahmad, Deddah Ould Mohamed Lemin, desempenhando exemplarmente o papel de “chefe tradicional” respondendo ao académico europeu, prepara o seu texto, introduzindo formalmente o grupo, gabando os seus méritos, apresentando a sua “divisa”,¹³⁹ valorizando a exemplar integração de famílias *hrātīn* e outros tributários no seio dos Oulād Bāba Ahmad.

A associação “não sanguínea” com Bāba Ahmad é aqui chamada de ‘*assab* ou *tkhila*’ (“as pessoas que entraram”, ou, literalmente, “aliados”), muito embora se utilize também a expressão *halaf* (حلف). Alberto López Bargados (2003), referindo-se aos Rgueibat, utiliza preferencialmente o termo clássico ‘*assaba*’: “un mecanismo de fusión por el que los varones integrados por alianza en el grupo pasaban a formar parte de la *qabīla* en calidad de miembros de estatus equivalentes” (idem: 144).

¹³⁹ “*Stijlāb almanfe’a* (استجلاب المنفعة), *wa defe’a al-maDar* (دفع المضار)”/“A procura do bem e a defesa contra o mal.” Expressão que procurará, sobretudo, consolidar o discurso formal de um chefe de tribo face a visitas ilustres (como, neste caso, a de um investigador estrangeiro). Outros informantes, com quem discutia esta difícil tradução, divertiam-se com a apresentação de Deddah Ould Mohamed Lemin, lendo a grandiosidade de uma frase “plena de *fiqh*... e que ainda assim não quer dizer absolutamente nada na vida das pessoas”, “uma expressão pedante, típica de um chefe de tribo marabútica”, ouvimos ainda.

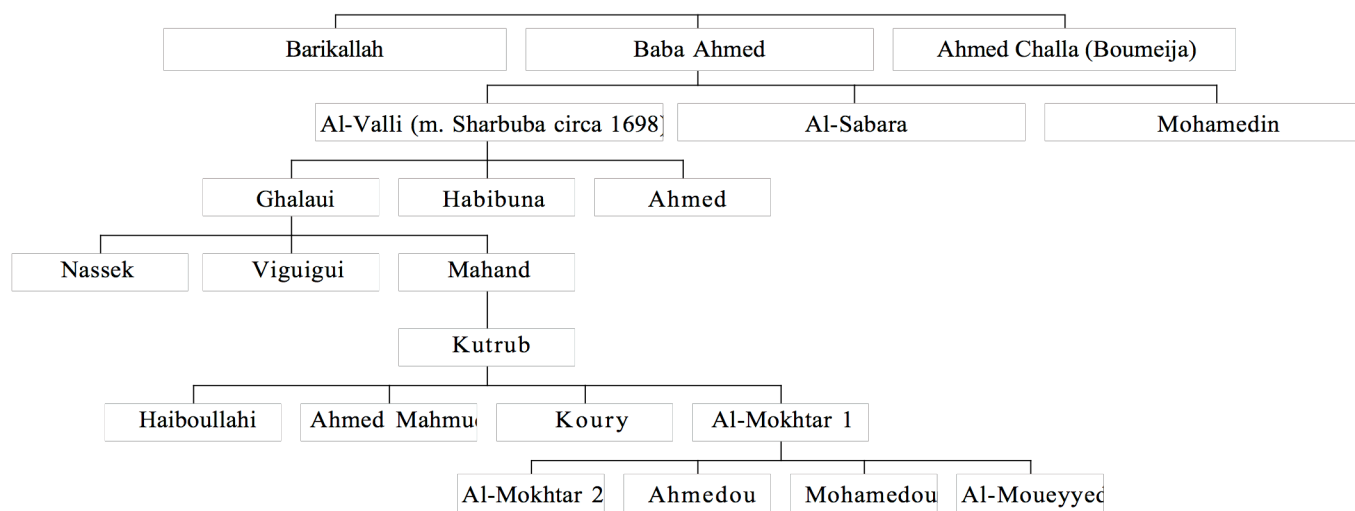


Ilustração XVI. Fraccionamento dos Oulād Bāba Ahmad. Actualmente o maior peso demográfico deve atribuir-se aos descendentes de Al-Vālli [m. *circa* 1698/9 in Leriche & Hamidun 1948: 485], representantes de 7 das 14 fracções dos Oulād Bāba Ahmad).

Os Oulād Babba Ahmad dividem-se em 14 fracções [*fakhdh-s*]: Ahl Mokhtar 1 (o grupo onde está tradicionalmente a chefia, precisamente na família Kutrub; são também quem recebia o *kubl* emiral), Ahl Mokhtar 2, Ahl Vaguigui (provavelmente o grupo com mais peso demográfico), Ahl Ahmad al-Vālli (pouca dimensão demográfica), Ahl Kouri (pouca dimensão demográfica), Ahl Ahmad Mahmud (pouca dimensão demográfica), Ahl Haiboullahi (pouca dimensão demográfica), Ahl Mohamedin Ould Bāba Ahmad (pouca dimensão demográfica), Ahl Sabara (significativos demograficamente), Ahl Yakub (também numerosos; trata-se já de uma *qabīla*, dada a sua dimensão e autonomia), Oulād Bumeija (muito significativos demograficamente, sobretudo na aldeia de Duchlia; trata de uma *qabīla*, dada a sua dimensão e autonomia; descendentes de Ahmed Challa, irmão de Bāba Ahmad), Ahl Hassan (pouca dimensão demográfica), Ahl Hamedhnallah (muito pouco peso demográfico; trata-se ainda assim de uma *qabīla*, dada a sua autonomia), Ahl Taleb Ajuad (pouco peso demográfico, mais numerosos entre os Idaualhājj e também presentes nos Ahl Barikallah [já assinalados com 5 *khaima-s* por Paul Marty 1919: 229]).

Sob a nossa ‘divisa’ houve ainda 7 grupos que entraram na *qabīla*: Ahl Banna (provenientes dos Barteil), Ahl Khairi (provenientes dos Jumuan, dos Oulād Ibieri), Ahl Belil (dos Tāxidbīt), Ahl Sidi Shriff (Gra‘a), Ahl Uadi (Lemtuna), Ahl Mohameda (Tajakant), Ahl Mohamed al-Hassan Ould Sidi (Idaudam dos Idayakub).

Se no início do século XX Paul Marty definia os Oulād Bāba Ahmad como “uma pequena fracção dos Oulād Deimān”, com cerca de 1000 indivíduos,¹⁴⁰ actualmente encontramos um conjunto tribal formalmente complexo e numeroso, possivelmente aproximando-se de um universo de cinco mil indivíduos.

O ordenamento formal actualmente proposto pelos Oulād Bāba Ahmad, como vimos, aplica a expressão *qabīla*. Evidencia-se a uma série de estruturas distintas. Quer como conjunto das distintas fracções tribais, quer aplicada a unidades fraccionadas que vêem a utilização desta expressão legitimada pelo grau de autonomia que atingiram (o exemplo clássico dos Sa’ada da Cyrenaica, apresentado por Emyrs Peters [1960: 31], aponta exactamente neste sentido). A escala humana não é determinante na aplicação do termo *qabīla*, que parece relacionar-se sobretudo com a autonomia alcançada por cada grupo. também a dispersão de algumas fracções por diferentes universos tribais, como os Taleb Ajuad, “partilhados” com os Idaualhāj e os Ahl Barikallah.¹⁴¹ Deve ainda considerar-se, como foi assinalado, a percepção de que se podem definir “diferentes tribos” quanto ao agrupamento Oulād Bāba Ahmad: “sangue”, afiliados, ou quanto ao seu posicionamento estatutário.

O elemento, porventura mais marcante, destacado por esta liderança, trata-se da capacidade da tribo incluir diversos grupos não descendentes de Bāba Ahmad, que aí se

¹⁴⁰ Referindo apenas um fraccionamento em três unidades: Sabara, Ghallau e Ahmad Nalla, “une proportion totale de 165 tentes, 180 hommes, 155 femmes, 215 enfants, 69 captifs et 67 captives. Leur cheikh est Mohammed Salem Ould Mohammed Lamin” (MARTY 1919: 194-195).

¹⁴¹ Esta referência é importante ao assinalar desde já a ligação entre os Oulād Bāba Ahmad e os Idaualhāj, que adiante será explorada.

estabeleceram, passando a reconhecer-se como Oulād Bāba Ahmad. Este será o elemento mais valorizado na representação do grupo. A tribo apresenta-se como uma estrutura social “de portas abertas” a quem aceitar os seus “ideais”, inscritos formalmente na sua “divisa” e no seu posicionamento estatutário.

As retóricas estatutárias parecem de facto assentar enquadramentos distintos, antes assinalados no trabalho de Pierre Bonte (1979) quanto ao Adrar, e igualmente reflexos, por exemplo, no texto de Alberto López Bargados (2003) quanto aos agrupamentos *hassān* do noroeste da RIM. Este autor, descrevendo a liberalidade filiatória dos Rgueibat (geográfica e estatutariamente completamente distintos do exemplo Oulād Bāba Ahmad), pensa que, neste caso, a abertura do grupo a unidades “estrangeiras” se ligará a às necessidades de crescimento do grupo e ao “esforço mecânico” necessário ao controlo de territórios mais vastos.¹⁴²

Entre os Oulād Bāba Ahmad não foi possível encontrar uma justificação “formal” para este enquadramento tribal, que é, contudo, sempre valorizado. Possivelmente tratar-se-á de uma inevitável redefinição orgânica do grupo face à multitude de estruturas que efectivamente o compõem. A própria região de Trarza onde se implantam os Oulād Bāba Ahmad, contrariamente ao que se verifica mais a Norte, presta-se evidentemente à aplicação de uma estrutura deste tipo, de tal forma se cruzam aí diferentes grupos humanos.

¹⁴² Fredrik Barth (1986 [1961]), noutro contexto ainda, refere-se sobretudo a “necessidades militares” para justificar esta modalidade de crescimento tribal entre os Basseri: “Growth by aggregation presupposes a basic common interest and advantage for members who join the group, in much the same way as kinship affects camp formation within Oulāds. The most important such common interest of strangers in banding together seems to have been military, and new pastoral nomadic units may develop from simple robber bands” (BARTH 1986 [1961]: 132).

Ainda que sem alcançar uma definição que justifique este enquadramento, esta opção filiatória permite que, inversamente, se consolidem algumas leituras.

A rigidez de um modelo reprodutivo unilinear é claramente negada, uma vez que a incorporação de grupos “estrangeiros” na tribo é um elemento publicitado, valorizando mesmo os Oulād Bāba Ahmad pela sua capacidade em mobilizarem para si grupos provenientes dos mais distintos contextos sociais e mesmo estatutários. Os Oulād Bāba Ahmad, como *qabīla*, surgem enriquecidos com estas presenças, uma vez que é devido ao seu enorme poder de atracção que diversos grupos se aproximaram, aceitaram a sua divisa e passaram a reconhecer-se como Oulād Bāba Ahmad.¹⁴³

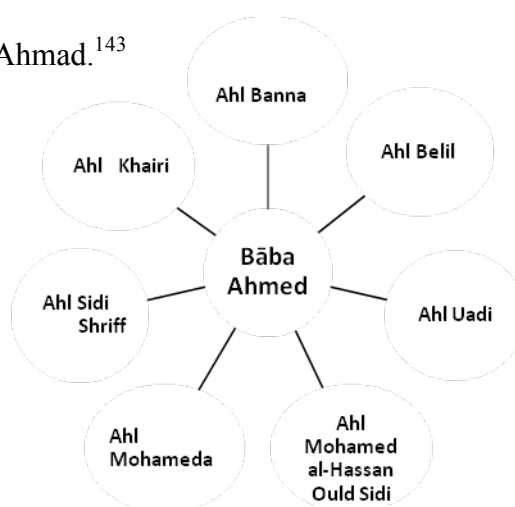


Ilustração XVII. Fracções afiliadas a Bāba Ahmad.

¹⁴³ Ibn Khaldun (1989), muito embora defendendo a fundamental unidade das tribos sob a unifiliação, não nega a importância dos laços não-sanguíneos: “It is clear that a person of a certain descent may become attached to people of another descent, either because of he feels well-disposed toward them, or because there exists an alliance of client(-master) relationship, or yet because he had to flee from his own people (...) Such a person comes to be known as having the same descent as those to whom he is attached and is counted one of them with respect to the things that result from (common descent) (...). When the things resulting from common descent are there, it is as if (common descent) itself were there, because the only meaning of belonging to one or another group is that one is subject to its laws and conditions (...) In the course of time, the original descent is almost forgotten” (KHALDUN 1989: 100).

Ainda que fortemente ligados a um patriarca que marca definitivamente o estatuto da *qabīla* e a enquadra politicamente na região, a constituição do grupo, como vimos, ultrapassa os limites de descendência directa a Bāba Ahmad. Não é a linhagem de Bāba Ahmad que define o grupo, mas o modelo estatutário desenhado a partir deste patriarca.

Neste caso os exemplos adrianos apresentados por Pierre Bonte (1979) coincidem com planificação Oulād Bāba Ahmad. Para este autor a construção de uma unidade tribal politicamente unificada não se confina aos limites genealógicos dos grupos:

Si, renversant la perspective, on met l'accent, non plus sur la structure segmentaire de la *qabila*, mais sur sa constitution, les données de la tradition orale et écrite font apparaître l'élaboration progressive d'une unité politique à partir de groupes d'origines très diverses (...) (BONTE 1979: 189).

Ao longo deste texto Pierre Bonte (1979) defende a articulação de diferentes estruturas segmentárias com um universo político centralizado (no emirato de Adrar) que redesenha o parentesco e o subordina à lógica política do momento. Nesta opinião, a eficácia dos laços de parentesco poderá circunscrever-se à sua validação num quadro político amplo (BONTE 1979: 188-9; 2001), seja primeiramente relacionando-se com a fracção tribal, com a própria tribo, ou o emirato, e aí “perpetuando os processos de diferenciação e de estratificação social” (BONTE 1979: 194).¹⁴⁴

Este argumento, limitando a associação entre tribo e parentesco, parece particularmente válido na análise dos discursos que ligam os Oulād Bāba Ahmad ao emirato de Trarza. O seu reenquadramento junto de uma estrutura política contra a qual combateram (se tomarmos Xarubba como uma afirmação definitiva dos “guerreiros”

¹⁴⁴ Num argumento também exposto, noutra contexto, por Pierre Bourdieu (2002 [1972]).

Trarza) e a defesa da inclusão na tribo de fracções “externas” (reafirmando que a força dos laços de parentesco não é um marcador impositivo) são disso exemplos claros.

A flexibilidade dos processos de agregação tribal limita claramente a hipótese da uni-filiação como grau privilegiado de enquadramento tribal. Os modelos estatutários, particularmente, permitem definir discursos tribais que ainda que assentes numa mesma matriz, desenham enquadramentos distintos.

Mas a história da tribo, claramente, não se resume às narrativas formais (prescritas), que acima enunciei, e é sobre outros elementos que agora procurarei reflectir. Debaterei a forma como as tradições Oulād Bāba Ahmad sempre conciliam o seu estatuto *zuāia* com uma aproximação ao quadro político emiral, e como nessa discussão se incorpora a relação do grupo com o comércio europeu.

3.1 Bāba Ahmad e a reconfiguração política dos “marabutos” do sudoeste da Mauritânia

A narrativa que inclui Bāba Ahmad como uma personagem influente no quadro do comércio atlântico, e no seio do emirato de Trarza, é citada por H.T. Norris (1969):

Bāba Ahmad was honoured by the Maghfar ‘Arab’ clan of Ahmad b. Dāmān. It is said that Portendick (Injil) near to Nouakchott was founded after the conclusion of a treaty between Ahmad b. Dāmān and a European, possibly a Portuguese called Rodrigo or Rodrigues. The latter had written to the Arab prince asking for a trading agreement, and it was Bāba Ahmad who read and translated the proposal to this prince. As a reward the

latter gave Bāba Ahmad a portion of the dues (*amkūbal* or *kharāj*) exacted on trading vessels, and this privilege was enjoyed by his descendants (NORRIS 1969: 499).¹⁴⁵

Esta história continua a ser conhecida entre os Oulād Bāba Ahmad, ainda que na recolha que realizei nunca me tenha sido referido o nome Rodrigo/Rodrigues, ou especificada a nacionalidade dos *naçrāni*-s que terão estado ligados ao fundador desta fracção Oulād Deimān.¹⁴⁶

O trabalho de definição identitária dos Oulād Bāba Ahmad continua, contudo, a privilegiar a descrição de uma tradução de documentos comerciais europeus junto do *amīr*

¹⁴⁵ Uma “Memória” depositada na Biblioteca da Ajuda (Lisboa), datável das primeiras décadas do século XVII, identifica efectivamente um Rodrigo (Freire), no rio Senegal, remetendo para datas aproximadas às da implantação do emirato de Trarza. Este documento, desconhecido de Mukhtār Ould Hamidun, reflecte directamente a tradição repetida por este autor na década de setenta do século XX; e, se bem que não se trate obviamente de um dado contundente (não esqueçamos, por exemplo, Rodrigo Reinell, um dos emissários portugueses a Ouadane), é um elemento que para além da coincidência etimológica, serve aqui para ilustrar o tipo de relações desenvolvidas ao longo do rio Senegal e clarificar alguns dos seus intervenientes (neste caso preciso, Ingleses, Portugueses e Judeus): “Primeiramente no rio Senega se carregão cada hum anno seis, e sette naos de courama, marfim, goma arábico, que lhes serve para tinturas no qual rio os Ingreses tem feito hua ilhotta, que o mesmo rio fas da banda de dentro da barra huã casa na qual lhe fica sempre gente depois de terem carrega para outras que ham de vir das mesmas partes ao dito rio em as quaes veio por muitas vezes hum Rodrigo Freire natural de Villa Nova de Portimão a fazer resgate no dito rio em huã nao ingresa (...)” (Anónimo, *Memoria, e relação do resgate que fazem francezes, ingrezes, e framengos na costa de uiné a saber do rio de Sanaga atee Serra Leoa*, Biblioteca da Ajuda, cód. 51-VI-54, nº 38, fls. 145-147, [s.d.], fl. 145). Este texto foi-me cedido pelo Professor José da Silva Horta (Departamento de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa), que será a autoridade a consultar sobre a autoria e datação desta “Memória”.

¹⁴⁶ Uma outra versão, recolhida entre os Oulād Bāba Ahmad (DATAR), destaca, por seu turno, Sid’Ahmad al’Arūsī: “Bāba Ahmad recebia um *umkubl* do emir. Ocupava este cargo devido a Sid’Ahmad al’Arūsī, que voltou de Espanha com uma carta em espanhol que Bāba Ahmad decifrou facilmente. Bāba Ahmad afirmou ao emir Ahmad ben Damān [m. *circa* 1640, in Marty 1919: 65] dominar todo o mundo escrito (*al-klam*). Ahmad ben Damān atribuiu um ‘favor material’ a Bāba Ahmad, e todos os outros emires fizeram o mesmo... Bākar (no Tagant) e também o emir Brakna. Até 1040 [hégira] Bāba Ahmad era uma figura muito respeitada por todos os emires” (Mohamed Ould Du Ould Houmeidi, Igerm, Novembro 2007).

de Trarza, o que terá possibilitado a Bāba Ahmad, e aos seus descendentes, usufruir de um pagamento (*kubl*) por parte do emirato.¹⁴⁷ Este “tributo” pago pelo emir de Trarza aos Oulād Bāba Ahmad é a única ligação com profundidade identitária que se faz com a costa e com os europeus que a frequentavam.¹⁴⁸

Bāba Ahmad, falecido numa data pouco posterior a 1631 (LERICHE & HAMIDUN [1948: 485]), é actualmente descrito pelos seus “filhos” como uma figura muito próxima do *amīr* Ahmad ben Damān (primeira metade do século XVII), assim como de Sidi Ahmad al‘Aroussi, a personagem que conjuntamente com Ahmad ben Damān corporiza a conquista Banī Hassān do sudoeste da Mauritânia (cf. CHEIKH 1991). Junto do emirato Bāba Ahmad

¹⁴⁷ Paul Dubié (1953) ao descrever os diversos impostos emirais refere *umkūbel*, afirma tratar-se de um neologismo do francês *coutume*: “Les indemnités (...) que les Compagnies de commerce ou la Colonie du Sénégal payaient aux Emirs pour assurer la liberté du commerce aux escales du fleuve, furent supprimées en 1830 et remplacées par une prime annuelle, supprimée à son tour vers 1895. C’est à l’Emir Ely Sandorah que la première coutume avait été payée vers 1723 par les Hollandais installés à Portendik” (DUBIÉ 1953: 172). Raymond Taylor (2007) associa a expressão *hurma* a *coutumes* e ao termo “mais comum *mkubbul*” (TAYLOR 2007: 228).

¹⁴⁸ Abdel Wedoud Ould Cheikh (1991) defende que os primeiros acordos comerciais entre o emirato de Trarza e comerciantes europeus se terão estabelecido ao tempo do sucessor de Ahmad Ben Damān, o seu filho Haddi (m. 1684, *in* CHEIKH 1991: 77): “(...) Hāddi a été aussi le premier emir des Trārzā à nouer des contacts commerciaux et diplomatiques suivis avec les Européens qui fréquentaient les cotes du Sahara Occidental...” (idem: 76). Constant Hamès (1979) conjuga igualmente o estabelecimento deste trato com a definição do emirato de Trarza: “L’émirat du Trārza (...) se forme tôt dans le XVIIe siècle. Sa localisation dans le ‘coin’ sud-ouest de la Mauritanie (appelé *guibla*) lui permet de contrôler de comptoir atlantique de Portendick où les puissances marchandes européennes se combattrent longuement pour l’accès à la gomme arabique dont les Trārza détiennent une part importante; ceux-ci contrôlent en même temps la rive droite de l’embouchure du Sénégal – et parfois la rive gauche, mordant sur le royaume de Wālo – où se créent les premières escales de traite de la gomme” (HAMÈS 1979: 378-379). Já através da documentação reunida por Koltermann e Rebstock (2006), vemos que as primeiras comunicações entre o emirato, comerciantes e soberanos europeus acordando arranjos comerciais, apenas se reconhecem ao século XVIII.

destacou-se como um elemento fundamental no desenvolvimento das actividades entre esta estrutura e comerciantes europeus.

No quadro do diálogo inter-tribal deve também assinalar-se a personagem de Ahmad Bazaid, amigo de Bāba Ahmad, sob o qual recaem tradições muito semelhantes (quando não as mesmas) quanto ao papel desempenhado na relação com o emirato, com o comércio atlântico, ou na afirmação de um estatuto marabútico.

Theódore Monod (1983) regista que terá sido, isso sim, “Ahmad Bazeid” a estabelecer um acordo comercial com portugueses: “On raconte encore sur la côte l’histoire d’un Barikallah du nom d’Ahmad Bazeid qui aux XVe-XVIe siècles (?) se serait rendu à Agadir (Arguin) et conclu un traité avec les Portugais” (MONOD 1983: 219).

Actualmente a tradição repetida quanto a esta personagem e ao seu relacionamento com europeus (portugueses, no caso preciso), mitifica o papel “marabútico” dos personagens envolvidos, que voam no seu tapete para fora do cativoiro a que haviam sido submetidos em Arguim:

Ahmad Bazaid e o seu *erdivu* Ahmad l’Gueidssi [uma expressão em *hassanyia* que significa “quem monta atrás no teu camelo”, “grande companheiro”] estavam no seu poço na ilha de Arguim. Nesse momento chegaram europeus que os empurraram para o fundo. No interior do poço Ahmad l’Gueidssi começou a ficar com medo e pergunta a Ahmad Bazaid o que iria passar-se com eles. Ahmad Bazaid então pergunta-lhe o que é que lhe apetecia comer essa noite. Ahmad l’Gueidssi diz-lhe que desejava beber o leite de uma camela chamada *Zraiga* [com malhas brancas, um animal raro, difícil de encontrar]. Essa camela estaria em Tamqart. Ahmad Bazaid diz-lhe para ele não se preocupar, que iria beber desse leite essa mesma noite. Ahmad Bazaid tinha o seu *iliwish* [a pele/tapete, símbolo por excelência dos marabutos], sentaram-se nele e imediatamente voaram até à camela, que nesse preciso momento tinha a sua cria a mamar [isto é, tendo o leite disponível para ser bebido naquele instante]. Desde esse momento conta-se que os europeus nunca mais entraram na ilha de Agadir.

H. T. Norris (1969) expõe ainda outros sentidos *zuāia* de Bāba Ahmad e Ahmad Bazaid:

Saints such as Abā Zayd of the Īdaygub and his cousin Bāba Ahmad al-Daymānī provided food or rain when either was scarce, punished offenders by long-distance guidance of meteors and magic spells, and undertook swift journeys on holy donkeys and on flying sticks (NORRIS 1969: 499).

Todos estes atributos, assim como a continuidade narrativa de um percurso cheio de sinais premonitórios e acções miraculosas defendem o quadro estatutário no qual se devem distinguir, neste caso, os descendentes de Bāba Ahmad.

Apoiando-se no quadro valorativo defendido para o seu eminente patriarca, os Oulād Bāba Ahmad aproximam-se do emirato não como simples funcionários, mas como distintas personagens, que para além de colaborarem com o *amīr*, o influenciam.¹⁴⁹ Esta aproximação ao quadro emiral é socialmente muito significativa, ao ilustrar a forma como este agrupamento se recompôs estatutariamente sob o inovador desenho político do emirato (e aí preservando um lugar de destaque).

Muito embora, em sentido inverso, se possa compreender uma operação na qual se acentua uma separação face ao estatuto *hassān* (acentuando-se as características marabútcas do epónimo tribal), ainda assim, conclui-se um acordo operativo entre as duas funcionalidades: por um lado, reconhecendo o poder emiral, por outro, reservando-se um lugar de relevo na administração (e aí diferenciando-se estatutariamente). Determinam-se

¹⁴⁹ O episódio da leitura da carta espanhola, nas duas versões recolhidas, incorpora quer Ahmad ben Damān (o emir), quer Sid'Ahmad al'Arūsī, companheiro do primeiro, consolidando uma ligação – marabútica – a duas das maiores figuras Banī Hassān do emirato de Trarza.

assim relações respeitadas – e proveitosas – com o emirato, aproximando-se fisicamente de importantes personagens Banī Hassān, mas continuando a sustentar os valores da identidade *zuāia*.¹⁵⁰

A genealogia do grupo no período anterior ao epónimo da tribo é bastante complexa, com um discurso oficial que os associa ao califa Abū Bakr (e à *qabīla* profética), mas com um ordenamento difícil de efectivamente validar (inclusivamente entre os próprios Oulād Bāba Ahmad). Serão, no entanto, parte de um grupo antigo à região, com fortes ligações – como a língua – ao actualmente indesejável passado berbere. Ainda assim, o patriarca da *qabīla* coincide cronologicamente com o primeiro *amīr* de Trarza, Ahmad Ben Damān, acertando-se o nascimento da *qabīla*, com a implantação do emirato.

O apagamento do passado pré-emiral do grupo desenha uma aproximação directa com a liderança do emirato de Trarza desde a sua primeira hora, insinuando-se um inevitável reposicionamento estatutário (e político) dos Oulād Bāba Ahmad. Se a determinado momento a ligação ao emirato, fruto da consolidação política da região sob os grupos *hassān*, se tornou politicamente vantajosa, os Bāba Ahmad trataram de integrar esse novo, e “compósito” (TAYLOR 2007), quadro social.

¹⁵⁰ O processo de acomodação das tribos marabúlicas do sudoeste ao tempo político emiral é também analisado por James Searing (2003), evidenciando-se, desde esse momento, a definição estatutária que conhecemos até ao presente: “In the aftermath of the War of the Marabouts, the Idaw al Hajj provided a model of Islamic devotion to scholarship and commerce which was combined with renunciation of war and submission to political authority. This cultural model had an important impact on the development of Muslim society. The desert marabouts served as hosts for traders from the desert, provided education to Wolof students, served as spiritual advisers (...)” (SEARING 2003: 90).

Neste grupo, mantem-se sempre a participação de Bāba Ahmad no comércio atlântico enquanto “tradutor” do emir, e apontando sempre uma “dinâmica marabútica” de reenquadramento estatutário no seio do emirato.

Entre os seus vizinhos Oulād Sidi al-Vālli (igualmente parte dos Oulād Deimān), por exemplo, o enfase narrativo faz-se sobre a guerra de Xarubba (1055/1085 HG, 1644-1674 A.C.) e no papel que estes aí desempenharam (muito embora se conclua, posteriormente, igualmente uma significativa aproximação ao emirato de Trarza, passando estes a desempenhar a generalidade das funções religiosas associadas à chefia emiral).¹⁵¹

Num plano de conjunto interessa assinalar a proposta de C.C. Stewart (*in* BONTE 1979: 181), onde, seguindo o oficial colonial Coppolani (*in* BONTE 1982: 489), se defende que o *amīr* de Trarza desempenharia apenas um papel formal, onde operam muito mais eficazmente – e com amplos poderes –, os grupos marabúuticos seus associados. O próprio Pierre Bonte (2001), por seu turno, defende um modelo no qual as estruturas emirais, decisivamente estruturadas na partição *hassān/znāga*, permitem aos grupos marabúuticos uma afirmação política e social autónoma:

Les émirats s’organisent autour de la relation *hassān/znāga*, de nature économique, statutaire et politique. Le groupe *zawāya*, détenteur du savoir islamique, tout en s’inscrivant dans la hiérarchie, dessine simultanément le modèle d’une contre-société [um “contra-

¹⁵¹ Nesta sentido, Mokhtar Ould Mohameda, quando confrontado com a sempre declarada ligação dos Oulād Bāba Ahmad ao emirato, responde-me que “os Oulād Sidi al-Vālli estiveram muito mais próximos do emirato. Mahand, o pai de Sidi al-Vālli foi o primeiro *zuaia* da região a contactar e estabelecer uma relação ‘marabútica’ com os emires. Tal como os seus filhos o fizeram depois dele: Al-Kouri, Ethfagha Lemin... eles sim, são muito próximos do emirato” (Iguerm 2007). Uma versão confirmada por Abdel Wedoud Ould Cheikh (1991): “La tribu ou l’ensemble de tribus le plus proche de l’émirat, c’est la confédération des Tašumša, et au sein de cette dernière les Awlād Sid al-Vālli et les Idābhum” (CHEIKH 1991: 74).

emirato” para Hamès (1979: 392)] centrée sur les valeurs politiques et religieuses de l’islam, alimentées par les mouvements théocratiques qui ont inspiré le mouvement almoravide au XI^e siècle et animent encore les initiateurs berbères de Sharr Bubba au XVII^e, juste avant la création de l’émirat du Trârza et dans la région même qu’il recouvre (BONTE 2001: 189).

Matizando este argumento, Villasante-de Beauvais (1997: 626-628), através do seu exemplo do leste da Mauritânia, defende que nesse contexto (sem a presença emiral), a chefia política se define, isso sim, na complementaridade entre “força militar” e “autoridade religiosa” (“*tolba*-guerrières”), evidente, por exemplo, na possibilidade de alteração estatutária de um grupo (cf. HAMÈS 1985, reflectindo sobre o exemplo dos Oulād Ebyéri). Possibilitando que se desenhe uma “fluidez do estatuto religioso”, ou sequisermos, como “um modelo que praticamente nunca adquiriu perfis nítidos” (BARGADOS 2003: 139, tradução minha).

A história emiral da região de Trarza, considerando ainda o debate entre os diferentes quadros estatutários, complementares, que o definem, é apresentada, de forma conciliadora por Constant Hamès (1979), expondo ainda o papel destacado dos Oulād Sidi al-Valli/Oulād Daimân nesta instituição política:

(La) structure sociale émirale est une association de lignages guerriers et maraboutiques où la fonction et la prééminence politiques reviennent aux lignages guerriers. Ainsi, chez les Trârza, c’est l’association de guerriers Awlâd Dâmân et des marabouts Awlâd Dîmân qui forme le noyau de la structure émirale (HAMÈS 1979: 391).

Interessa acrescentar a este enquadramento alguns dos elementos que definiram esta tipologia operativa e que questionam a aparente simplicidade deste sistema. Os Oulād Deimân, no centro da estrutura emiral (ainda seguindo Hamès 1979), definem-se até aos

dias de hoje não como os mais fiéis colaboradores do emir, mas como os vencidos da guerra de Xarbubba (terceiro quartel do século XVII). A sua incorporação no terreno emiral parte desse momento, que encerra em si, até hoje, muitas das tradições do grupo. A ligação “marabútica” com o emirato de Trarza parece sedimentar sobretudo um enquadramento pós Xarbubba e uma (re)fundação estatutária do grupo a partir desse momento (AS-SA'AD 1989). A publicitada separação entre “homens da espada e homens do livro”, dá-se naturalmente já no período emiral, uma vez que antes estes seriam isso sim, os comandantes do levantamento militar que, paradoxalmente, terminou com a instauração do emirato de Trarza.¹⁵²

Mas centremo-nos nos Oulād Bāba Ahmad (igualmente parte dos Oulād Deimān), e no debate actualmente proposto quanto ao papel do seu éponimo no comércio atlântico. Se entre os Oulād Sidi al-Vālli nunca me foi destacada a sua relação (íntima) com o emirato, já os Oulād Bāba Ahmad reiteram a sua ligação privilegiada com o centro emiral. O seu estatuto de “marabutos” enquadra-se funcionalmente sobretudo junto do emirato de Trarza, e a relação com o *amīr* Ahmad ben Damān, particularmente, como vimos, define-se como estruturante na afirmação do grupo.

Voltando à passagem de H.T. Norris referida no início deste capítulo, Bāba Ahmad é aí descrito como tendo desempenhado um papel determinante no relacionamento do emir

¹⁵² Leriche & Hamidun (1948) repetem uma conhecida descrição da batalha de Tirtillas em que evidencia o ímpeto “guerreiro” dos “marabutos”: “Les marabouts étaient au nombre de cent et les guerriers étaient mille (...) El Fāly O. El Kōri O. Sidī el Fally des Zwāya dit alors à ses camarades de combat: ‘Que chacun d’entre vous en tue dix et moi seul j’en tuerais cent!’ Il coupait le nez de ses victimes et l’enfilait à un cordonnet; lorsque les Mghāfra prirent la fuite, il en fit le dénombrement et trouva 99 pièces. Il se mit alors à la poursuite de l’ennemi et rattrapa un forgeron des Mghāfra dont le nez servit à compléter la centaine” (LERICHE & HAMIDUN 1948: 474).

de Trarza com comerciantes europeus, após ter traduzido a proposta que concretizou o início das actividades comerciais entre ambos. Ainda que distanciados de quaisquer provas físicas, a existência deste documento é defendida nas tradições orais dos Oulād Bāba Ahmad, assim como a ligação do próprio Bāba Ahmad a comerciantes *naṣṣrānī*-s e ao emirato.

Ainda que este documento e o seu efectivo conteúdo não sejam actualmente conhecidos, há duas consequências suas decorrentes que o são: 1) a partir desse momento ter-se-á iniciado o comércio de goma-arábica entre o emir e comerciantes europeus; 2) Bāba Ahmad terá estado de facto ligado a esta operação, uma vez que os seus descendentes continuaram a receber do emirato um “tributo” [*kubl*] devido a esse comércio (até à sexta geração).

Ahmadu Ould Hameiada (Oulād Bāba Ahmad, fracção Al-Vālli) integra esta associação numa outra tradição oral que acrescenta outros elementos ao perfil “marabútico” de Bāba Ahmad:

Quando Bāba Ahmad era jovem foi enviado até Sid’ Ahmad al’ Arūsī.¹⁵³ Nessa ‘delegação’ [*surba*, “délégation de paix” in Bonte (1982: 509)] iam Bāba Ahmad, Ahmad Bazaid [ou Abā Zayd, primo materno de Bāba Ahmad]¹⁵⁴ e um Tandgha chamado Buiader. (...) Conta-se uma ‘história’ [*ruāia*] sobre cada um deles. (...) Nessa viagem decidem que Bāba Ahmad deve ocupar-se ‘de tudo o que seja escrito’; Ahmad Bazaid de todo o “oculto” [*baTna*]; Buiader, do mundo visível. (...) Sid’ Ahmad al’ Arūsī começa então a testar as suas capacidades. Na mão direita encerra uma tâmara, na mão esquerda um pedaço de carvão.

¹⁵³ Trata-se do companheiro de Ahmad Ben Damān e uma eminente figura da “conquista” árabe do sudoeste sahariano (primeira metade do século XVII).

¹⁵⁴ Ahmad Bazaid é, em algumas tradições, também reconhecido como um alto funcionário do emirato: “Abā Zayd was a religious adviser to the Maghfar ‘Arabs’ of the Trārza, and Sīdi’l-Fādil fulfills a somewhat similar role” (NORRIS 1969: 499-500).

Quando Al‘Arūsī tentou ludibriá-los, trocando as mãos, Buiader agarra-o e impede-o de fazer a troca. Al‘Arousi mostra depois o seu ‘quadro mágico’ [*jaduāl*]. Ahmad Bazaid descobre imediatamente o erro e diz-lhe como o corrigir. Sid’Ahmad al‘Arūsī mostra finalmente uma carta espanhola, que Bāba Ahmad começa a ler. Al‘Arūsī impede Bāba Ahmad de continuar a leitura em público e retira-se com ele, terminando a leitura da carta. (...)

Mas voltando ao *kubl*... isso passou-se entre Bāba Ahmad e Ahmad ben Damān, Sid’Ahmad al‘Arūsī depois partiu e não voltou. Bāba Ahmad ajudou Ahmad ben Damān a fazer acordos e contractos com um país europeu... não sei com qual foi. Foi assim que Bāba Ahmad se tornou tradutor. Ele era muito forte em tudo o que era escrito. Ahmad ben Damān concedeu-lhe o *kubl* da *sebkha* [salina], que continuou a ser recebido até um passado próximo, muito depois de Bāba Ahmad.

Ahmadu Ould Hameiada, Igerm, Novembro de 2006.

A valorização deste encontro comercial trans-continental baseia-se também, tal como entre os Idaualhājj, em factores económicos, mas contrariamente ao que é veiculado pelas chefias dessa *qabīla*, os Oulād Bāba Ahmad reconfiguram positivamente não apenas o início do comércio atlântico, mas também a figura do seu próprio patriarca – sobre o qual não recaem quaisquer ambiguidades genealógicas. Se bem que ambos os grupos se ocupem de actividades comerciais com *naṣṣrānī*-s, entre os Oulād Bāba Ahmad defende-se abertamente a actividade de tradutor para o fundador do grupo. Mais do que isso, este papel de Bāba Ahmad é bem considerado, hiperbolizando a mera função de tradutor para uma ilustração quase paradigmática do estatuto *zuāia*: Bāba Ahmad é possuidor de capacidades que lhe permitem a compreensão de qualquer material escrito.

4. O labirinto *naṣrānī*

Os elementos que antes apresentei são os materiais mais sólidos que encontrei quanto à inicial presença europeia/*naṣrānī* no sul do ocidente sahariano.¹⁵⁵ Se nos casos revistos até aqui se lida com quadros plenamente incorporados pelas tribos, na maior parte das vezes as representações desse encontro são bastante mais difusas, por vezes dissimuladas e quase nunca francamente reivindicadas.

A estrutura dos relatos relativos à passagem/presença europeia entre os *bidān*, como vimos, baseia-se numa tradução local deste encontro sob os idiomas tribais, e ainda, enquanto elemento destacado de retóricas de oposição tribal, onde o estrangeiro, *kafir*, *bafur*, português (*burtughaise*) ou, genericamente, *naṣrānī*, é apontado a um grupo que não o seu, numa lógica de competição identitária entre *qabīla*-s vizinhas que defendem para si uma maior pureza genealógica.

Nota-se ainda uma aproximação generalizada a uma tipologia que aproxima “os Portugueses”, neste caso, a uma memória remota, utilizada na qualificação de estruturas

¹⁵⁵ O Sahara Ocidental actualmente sob administração marroquina, assim como as suas regiões autónomas, não foram aqui trabalhados, devendo, no entanto, sinalizar-se a sua importância na continuação deste debate. Para uma introdução, decisiva, a estes contextos, ver, por exemplo, *Estudios Saharianos* de Julio Caro Baroja (1990 [1955]).

consideradas “muito antigas”, e às quais actualmente não se descortina facilmente uma origem. Os mais antigos poços, quaisquer ruínas, tribos onde claramente não se reconhece já a sua figura fundacional, podem facilmente associar-se a esse vago quadro memorial (ver MAUNY 1961, BONTE 1998).

A região de Adrar é fundamental quanto a este tipo de afirmações, e um dos seus grupos mais antigos, os Taīzigga (e particularmente a sua fracção Ahl BuTo), exemplifica perfeitamente a forma como actualmente se articulam estas filiações não-árabes, neste contexto, reportadas sobretudo à população *bafur*.¹⁵⁶ Cruzam-se aqui, no entanto, quase indiscriminadamente, universos de sentido ditos “*bafur*”, “europeus”, ou mesmo “judaicos”, todos eles configurando a profunda ambiguidade genealógica das sociedades sobre as quais estes recaem.

Invertendo um quadro que mais recentemente vem associando os paradigmas da arabidade com as populações adrarianas (BONTE 1998), decidi trabalhar um grupo da região de Adrar que não se aproxima da arabidade (os BuTo), e um agrupamento da região de Trarza que empenhadamente se esforça em consolidar uma filiação árabe (os Oulād Boukhorss). Estes exemplos heterodoxos ao quadro geralmente estabelecido quanto a estas regiões e suas populações, deve mostrar-se significativo da pluralidade das vozes ainda

¹⁵⁶ Muito embora as referências a um passado *bafur* se generalizem a inúmeras outras populações adrarianas: “Certaines familles des Amgârij installées depuis longtemps parmi les Smâsîd d’Atar et intégrées à la tribu, sont aussi réputées être d’origine Bavûr. Les Smâsîd d’Awkjt auraient trouvé les Bavûr fortement installés a Tungad et les références aux Bavûr au sein de cette tribu sont nombreuses. Plusieurs familles auraient cette origine - les Ahl Khrûf les Ahl Qinyal, les Ahl Abissaq, ceux-ci éteints, les Ahl Yahya, ainsi que la fraction importante des Ahl Mantilli installée aujourd’hui dans la région de wad Timinit. (...) Il n’est guère de tribus en fait, en dehors des tribus hassân qui n’ait en son sein quelques familles auxquelles on attribue cette origine bavûr. Il en existe ainsi chez les Idaw’ali à Shinguetti, ou encore chez les Idaualhâj (...)” (BONTE 1998: 100-101).

encontradas nos espaços tribais *bidān*, limitando o alcance de ordenamentos que tipificam linearmente os grupos de uma região, ou de um mesmo estatuto, sobre qualquer “regra” inclusiva.

4.1 Os BuTo e as representações adrarianas da “naçraniedade”

A população adrariana Taīzigga, tradicionalmente ligada à zona de Kanawal (junto à cidade de Atar, muito embora, *comme d’habitude*, a esmagadora maioria da *qabīla* resida em Nouakchott) é sempre associada a uma origem *naçrānī*, e muito particularmente a sua família BuTo.¹⁵⁷

É sobretudo sobre este grupo que recaem as “suspeitas” quanto a uma possível origem *naçrānī*, por vezes também dita judaica, espanhola, portuguesa, ou *bafur*, uma vez que todas as outras fracções da tribo (de acordo com a direcção da “Associação Taīzigga de Nouakchott” devem contabilizar-se 19 fracções Taīzigga), terão encontrado uma filiação mais “respeitável”, ainda que para os próprios BuTo este quadro não se mostre particularmente problemático.

¹⁵⁷ Que etimologicamente podemos facilmente aproximar do agrupamento Berbere norte-africano denominado “Botr”, bem mais conhecido (cf. LUCAS 1931: 179; KHALDUN 1995), muito embora esta aproximação nunca tenha sido referida durante o trabalho de terreno. Localmente propõe-se sobretudo a ligação etimológica de *buTo* a “umbigo” (em *hassāniā*).

Inroduzindo um tema que adiante se mostrará fundamental na afirmação identitária deste grupo, veja-se como Raymond Mauny (1961), exemplarmente, definiu o papel actualmente desempenhado pelos enigmáticos *bafur*:

On appelait ainsi le peuple qui habitait l'Adrar avant l'arrivée des Arabes. (...) la plupart des sites [*bafur*] furent indiqués par des informateurs comme ayant été habités par des populations inconnues d'eux, les 'gents d'avant', sans qu'ils puissent spécifier davantage - et pour cause - lesquelles au juste. Parfois il s'agit de ruines de constructions, d'autres fois de cavernes aménagées, mais aussi simplement d'oasis et d'habitats actuels (Ilij, Kanoal, etc.). (Les) habitants de l'Adrar et du Tagant, et les auteurs européens à leur suite, appelleront indifféremment bafour ou gangara tous les sites, toutes les ruines que la tradition locale n'attribue pas nommément aux Maures des derniers siècles (MAUNY 1961: 65 e 66).

Thomas Whitcomb (1975) defende esta mesma ideia, concluindo na simples definição dos *bafur* como “an old Znāga tribe”:

According to various traditions in the Adrār, the Bāfūr were blacks, Jews, Portuguese, or giants who lived in the Adrār before the arrival of the army of Abū Bakr ibn 'Umar, the Almoravid chief, but it would seem likely that they were simply an old Znāga tribe which may have been of considerable importance, but which was defeated, possibly disgraced, and absorbed by other tribes (WHITCOMB 1975: 120).¹⁵⁸

Os Taīzigga, reconhecidos como “velhos” habitantes da região de Atar, proprietários de terras e poços a sul da cidade (o que será em si um sinal de antiguidade), não têm um ordenamento filiatório claro quanto às suas origens, reclamando-se fruto de

¹⁵⁸ Uma outra linha, francamente minoritária, deste debate, promove uma leitura desta população que a deve aproximar dos Kharadjitas, actualmente invisíveis no actual território da Mauritânia, absolutamente unificada em termos de prática religiosa à ortodoxia sunita malequita (cf. LEWICKI 1958, 1970; BONTE 1998).

uma ligação fluída entre diferentes grupos, depois unificados enquanto Taīzigga. As suas raízes, sempre afirmadas junto à cidade de Atar, definem-se sob diversos grupos como “os *bafur*”, “os descendentes de Xams al-Din”, os Oulād Ibni, ou os Idaīxilli.¹⁵⁹

Se entre as diferentes fracções Taīzigga se concretizam diversas associações filiatórias, entre os BuTo, o seu enquadramento termina impreterivelmente na nublosa *bafur*. As tradições orais mantidas pelas famílias BuTo referem-se, actualmente, numa escala crescente, quer a Judeus, quer a portugueses, e sempre aos *bafur*, na contextualização identitária do grupo. Numa ordem crescente de prestígio filiatório devem afastar-se, em primeiro lugar, as temidas origens judaicas, e depois, praticamente ao mesmo nível, concebendo uma ligação entre elementos ditos *naṣrānī* ou *bafur*.

Os diversos interlocutores BuTo, questionados sobre a existência de uma qualquer figura patriarcal fundacional, nunca me concretizaram uma resposta a esta questão, uma vez que essa personagem não existe.¹⁶⁰ Esta é, por exemplo, a posição defendida por Mohamed

¹⁵⁹ H.T. Norris (1972, citando o manuscrito de ‘Abd al-Wadud b. Ahmad Mawluḍ al-Shamsadi [m.1944/45], *The ancient history of the Mauritanian Adrar and the sons of Shams al-Din*) dá indicações mínimas para este grupo, que inscreve no remoto passado adriano, declarado como tributário e ligado-se a um estatuto guerreiro: “Know that Shams al-Din left his son Ahmad, who had two sons, ‘Abdullāh and Abu Ishāq. ‘Abdullāh had four sons, the elder being al-Ghallāwī who was given his mothers nickname, the ancestor of the Āl-‘Ābid and the ancestor of the Āl ‘Ubayd and the Āl al-Baymān. We have no detailed knowledge about them except that they definitely separated from Ahmad b. Shams al-Din and al-Hassan b. Abu Ishāq b. Ahmad b. Shams al-Din. With Ahmad went his maternal brother Mumin. They departed from Abbwayr, and Mumin had two sons Ahmad and al-Mukhtār. They and their uncle were like one body, and protected tribes with them were the Īdayshelli and the Tayzigga. These tribes were the origin of the fighting power they possessed” (NORRIS 1972: 145).

¹⁶⁰ Contrariando esta recolha, Pierre Bonte (1998) consegue apontar um patriarca aos BuTo: “(...) les Ahl Bûtû descendraient d’un homme appelé al-Gafūzī, souvent cité dans les traditions bavûr, et seraient venus d’Abwayr pour s’installer avec Shams ad-Din, l’ancêtre des Smâsīd, à Rgâybā et Kanawal” (BONTE 1998: 100).

Lemin Ould Ivuku Ould BuTo, um importante “quadro” do grupo, plenamente inserido na vida “moderna” da metrópole sahariana que é Nouakchott, destacando-se na afirmação tribal dos Taīzigga ao liderar a “associação cultural” que a *qabīla* dinamiza:

Na *qabīla* [Taīzigga] toda a gente diz que nós, os BuTo, somos de origem espanhola ou portuguesa. Essas ligações fazem-se sempre por causa dos *bafur*. A sul de Atar, num dos nossos oásis, há uma zona que se chama *Bafuriat*... por exemplo.¹⁶¹ Nós, de facto, não sabemos a nossa verdadeira origem. Apenas nos referimos a BuTo... depois disso não sabemos. Há famílias que se dizem descendentes dos Oulād Ibni, Idaīxilli, Oulād Ahmad, Oulād Nacer... mas nós ficamos pelos *bafur* (falamos mesmo nos Oulād *bafur*).

Mohamed Lemin Ould Ivuku Ould BuTo, Nouakchott, Outubro de 2007.

Esta é a versão mais banalizada quanto à inscrição histórica do grupo, e uma hipótese, como vimos, aceite pelos próprios BuTo e amplamente reconhecida pelos investigadores que trabalham a região:

Les Bâfoûr sont les anciens habitants d’Azoûgui (...) une partie d’entre eux fut chassé du Nord au Sud par les Almoravides. Les Tézégú établis à Kanawâl, faubourg-sud d’Atâr, sont les derniers représentants de cette race dans le Nord et leur nom signifie ‘habitants d’Azoûgui’ (LERICHE & HAMIDUN 1948: 465).

(Many) of the Tayzegga are of Bâfūr origin (WHITCOMB 1975: 120).

(Des) Tayzîga qui, pour une part d’entre eux du moins, les Ahl Bûtû, sont unanimement considérés comme étant d’origine bavûr (...). (Les sites bavûr) sont

¹⁶¹ Para Mohamed Amarchein, outro fundamental interlocutor Taīzigga/Idaīxilli (próspero comerciante, actualmente residente em Nouakchott), o local mais antigo de Kanawal, “junto ao palmeiral”, chamar-se-á isso sim *Tizikin*, ao lado de *Bafuriat*.

nombreux dans la zone fréquentée par les Tayzîga et ceux-ci en occupent même certains, Kanawal au premier (...) (BONTE 1998: 99-100).

Globalmente, nestas opiniões, os *bafur* introduziram no oeste sahariano um modelo urbano e sedentário distinto do praticado pelas populações nómadas da região. Como exemplo paradigmático deste quadro considere-se o texto de Lucas (1931), onde se definem os *bafur* como companheiros dos “brancos marroquinos” que na sua investida no Sahara no século XVI (MAUNY 1949), “civilizaram” a região:

(...) venues de l’Oued Noun des Bafours accompagnés de Blancs marocains. Cavaliers, ils importaient toute une civilisation (culture du palmier, construction de foggaras coffrées en pierres, science de la culture de l’irrigation). Évolués, ils étaient bâtisseurs et musiciens (LUCAS 1931: 165).

Estes elementos “civilizadores” são também muitas vezes associados aos Taïzigga. Considere-se ainda Mohamed Lemin Ould Ivuku Ould BuTo, e a definição identitária que procura fazer da sua tribo :

Os Taïzigga constituem-se em pequenas famílias, sobretudo de agricultores e construtores (pedreiros/*ibni*) que construíam em pedra, no ‘velho estilo adriano’. Não se trata do estilo actual, mas de um tipo mais antigo em que se ordenavam grandes blocos de pedra uns em cima dos outros.

Mohamed Lemin Ould BuTo, Nouakchott, Novembro de 2007.

Diversos autores trabalham sobre estas hipóteses (LUCAS 1931; MAUNY 196; WHITCOMB 1975; BONTE 1982; WEBB 1995a). A recolha de Lucas (1931) aponta uma versão Oulād Deimān que define os *bafur* como os primeiros a trabalhar os palmeirais de

Adrar, e os primeiros a iniciar a construção de casas: “[Os *bafur*] y demeurèrent [no Adrar] et y plantèrent des palmiers, ils y firent bâtir de belles constructions” (LUCAS 1931: 155).

Raymond Mauny (1961), sem se referir aqui aos *bafur*, contextualiza os projectos urbanos historicamente reconhecidos no Sahara:

Les constructions en pierre étaient rares, sauf au Sahara, où les Arabo-Berbères introduisirent leur architecture dès le début du moyen âge: les villes d’Awdaghost, de Ghana et plus tard de Chinguetti, Ouadane, Oualata, Teghaza, Es-Souk, Tichit, etc. étaient construites en pierre et pour certaines d’entre elles, il a fallu ouvrir des véritables carrières (MAUNY 1961: 321).

Ainda este autor (MAUNY 1961: 458), baseando-se em Al-Bakri, reconhece, surpreendentemente, a utilização da expressão *tazekka*, que traduz como “*la maison*”.¹⁶² Se *ibni* se aproxima de “construção/construtor”, os próprios Taīzigga, como vimos, identificam-se como antigos construtores adrarianos de edifícios em pedra, promovendo uma clara associação entre esta tribo da Adrar mauritano e os dados conhecidos quanto aos *bafur*.¹⁶³

Em Nouakchott, no “velho” bairro do Ksar (um dos primeiros bairros construídos na capital, na década de cinquenta do século XX), discuto, em reunião familiar (marido, mulher e sogro), estas possibilidades filiatórias e a sua pertinência contemporânea. A minha

¹⁶² Thomas Whitcomb (1975) traduz “*yabni*” como “*he builds*”, referindo tratar-se de um nome comum no sahara ocidental (WHITCOMB 1975: 116). Esta expressão, alargando as suas possibilidades etimológicas, pode ainda associar-se a um dos fundadores de Ouadane, o famoso Al-Hajj Ya‘qub Yibni, a quem os Idayāqub dos Idaualhāj se associam (in CHEIKH 200: 152; WHITCOMB 1975: 106-107).

¹⁶³ Também a ligação agrícola dos actuais Taīzigga aos palmeirais de Atar, se poderá contextualizar desta forma: “The Bafur had been agriculturalists along the desert edge, with settlements in the Adrar and Inchiri” (WEBB 1995a: 15).

recepção, confirmando as informações de inúmeros informantes quanto às origens deste grupo, foi auspiciosa. Assim que me apresento, logo me interrogam, gracejando: “dizem que a família tem primos em Portugal”, “diz-se que somos netos de um judeu português... e tu, também és judeu?” Esta(s) família(s) declara-se contudo Idaixilli, enquadrando-se igualmente como Taizigga (família Faknash), e com mantendo laços próximos (maternos) com os BuTo.¹⁶⁴

A sua estratégia identitária, sugerida para esta discussão, passa por se libertarem de um vínculo directo aos genealógicamente “complexos” BuTo. Apenas depois de se assegurar uma filiação Idaixilli se permite falar abertamente sobre os BuTo, e insistem em que antes de iniciarmos qualquer discussão quanto a este tema se enquadrem correctamente os seus interlocutores.

¹⁶⁴ Pierre Bonte (2001) garante os Idaixilli como líderes do ocidente adriano à chegada das tribos Banī Hassān, com uma progressiva degradação estatutária após a implantação dos segundos (para um enquadramento dos Idaixilli na composição do emirato de Adrar cf. BONTE 1998): “A cette époque [XVI-XVIIèmes siècles] une confédération tribale qui se donne une origine lamtūna, les Idaixilli, exerce une certaine hégémonie politique dans cette région occidentale. Elle est voisine des confédérations *Hassān* (...)” (BONTE 1997: 42); “A la fin du XVIIe siècle, alors que les tribus chamelières *hassān* sont aux portes du massif, celui-ci, dans sa partie occidentale, est solidement tenu par les Idayshilli ” (BONTE 2001: 197); “La tradition veut que l’émirat soit constitué après la victoire de ‘Ethman sur les Ideyshelli” (BONTE 1982: 495). A degradação estatutária do grupo – que ainda assim parece inferior à sufrida pelos Taizigga/BuTo – faz com que actualmente os Idaixillisurjam caracterizados como “tribo Znāga” (WHITCOMB 1975: 410), “les Ideichelli berbérophones” (HAMÈS 1979: 378), “la puissante et nombreuse ‘tribu’ *aznagi* des Ideyshelli” (BONTE 1982: 512), “(...) la tribu adraroise des Idäyshilli qui payait tribut aux émirs de l’Ādrār (...) ensemble *sanhājien* almoravide” (CHEIKH 1985a: 157). “According to tradition, the Iday Shilli were of Himyar and Lamtūna origin, and they were among the forces of the Almoravids, although they are not mentioned by name in any of the known Almoravid chronicles and no memory has been preserved of the names and genealogies of their chiefs from that period (...). They were considered a major tribe of the central western Sahara until their defeat by the Hassān in the eleventh/seventeenth century, when they were reduced to tributary status” (WHITCOMB 1975: 122).

Mohamed Amarchein afirma que ele próprio não é um BuTo. A sua mãe e ambos os avós maternos, esses sim eram BuTo, ele, através da filiação paterna (utilizada “preferencialmente”, neste caso) liga-se à família Buss, actuais chefes tribais Taīzigga (o seu genro, Mohamed Faknash, é igualmente Idaīxilli, muito embora a sua mãe fosse BuTo). Reafirmando o seu posicionamento genealógico, e clarificando futuras confusões da minha parte quanto ao seu papel como BuTo, diz-me ainda pertencer à *khaima* Amarchein, irmão de Buss, originários da região de Brakna e dos Oulād ‘Amar, reitera.¹⁶⁵ Insiste mesmo em que desenhe o ordenamento primário do seu grupo de filiação, evitando quaisquer confusões da minha parte.

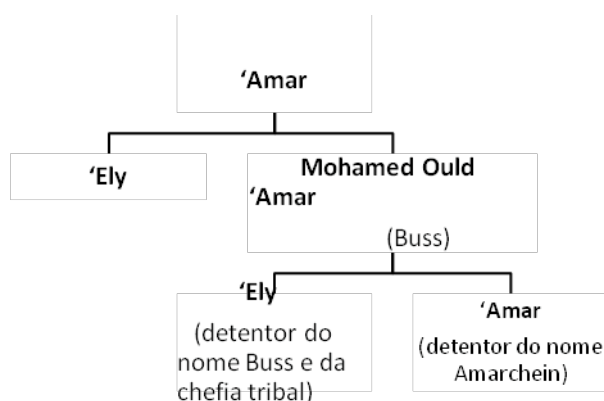


Ilustração XVIII. Chefia tribal Taīzigga, e descendência de Buss.

Muito embora este amplo enquadramento tribal, repete-se, quanto aos BuTo, uma associação entre portugueses, espanhóis, judeus e *bafur*. Estes últimos, o grupo onde, inevitavelmente, parecem terminar as leituras genealógicas Taīzigga (e BuTo):

¹⁶⁵ Num percurso inverso ao tradicional, como vimos, reconhecem-se de facto tribos Brakna instaladas no Adrar. Para este tema interessará consultar Pierre Bonte (1982: 496; 2001: 197 e nota 15).

As primeiras populações *bidān* de Adrar são os Idaïxilli e os Taïzigga, misturados com a velha população *bafur*. O primeiro Taïzigga (que não sabemos quem é) terá casado com uma *bafuria*.

A família BuTo constitui a coluna vertebral dos Taïzigga, existe depois um outro grupo, os Oulād Ibni, também importante, e outros ainda, que se incorporaram nos Taïzigga. A actual chefia da *qabīla* está na família Al-Buss, originária de Brakna, mas o essencial dos Taïzigga são os BuTo e dos Oulād Ibni. Os Taïzigga são, de facto, uma confederação (*itihad*) de famílias com diversas origens.

Mohamed Amarchein, Nouakchott, Novembro 2007.

Em sua opinião as questões que levanto devem centrar-se, não nos Taïzigga, mas precisamente nos BuTo:

Sempre ouvi dizer que os BuTo eram de origem *burtughaise*. Não eram espanhóis nem *bafur*, mas *burtughaise*. Os BuTo não são verdadeiramente Taïzigga. Eles são os mais velhos em Kanawal, penso que são mesmo os fundadores de Kanawal, e estavam lá antes dos Taïzigga. Quando os Buss chegaram a Atar, há 350 anos, encontraram aí os BuTo (tal como encontraram igualmente os Oulād Ibni). (...) Actualmente os BuTo não são muito numerosos... com menos de 10 ‘chefes de família’ (*rajalat*).

Mohamed Amarchein, Nouakchott, Novembro de 2007.

As questões que se prendem com esta chefia, muito embora não sejam aqui tratadas, merecem ser assinaladas, particularmente a “intemporalidade” da relação dos BuTo com a região de Adrar. Ainda que a actual chefia seja sempre reconhecida, existe, em termos de ancestralidade da ligação aos territórios tradicionais da tribo, uma reivindicação que sempre destaca um papel preponderante dos BuTo: “Os BuTo são os mais antigos em Kanawal. E muito embora a chefia Taïzigga esteja entregue aos Buss, os BuTo são muito mais antigos

que os Oulād Ibni ou do que os Idaïxilli. A propriedade da terra prova isso mesmo”, diz-nos ‘Aicha mint Mohamed Ould Abdelmalik Ould BuTo (Nouakchott, Dezembro 2007).¹⁶⁶

Mariam Amarchein, filha de Mohamed Amarchein, junta-se a esta discussão, afirmando que “toda a gente sabe que os *burtughaise* são seus tios maternos”, incluindo-me gentilmente nesse grupo. “Os BuTo são muito brancos, pequenos e muito generosos”, são igualmente “ricos, donos de vastos terrenos e palmeirais a sul de Atar.” O seu pai acrescenta a lisonja: “são gente pequena, muito trabalhadora, gente de muita personalidade, dificilmente submissos, cumpridores da sua palavra, falam claro...”.



Ilustração XIX. Mariam Amarchein e o seu pai, Mohamed Amarchein (Nouakchott, Novembro 2007).

¹⁶⁶ A defesa desta narrativa histórica confronta-se, no entanto, com os limites de uma tradição genealógica comprometedoramente curta, que se reconhece em apenas cinco gerações: ‘Aicha mint Mohamed Ould Mohamed Salek Ould Abdelmalik Ould BuTo (sem que se saiba qual a distância entre Abdelmalik e BuTo).

Procurando um elo fundacional sólido que me permitisse mais facilmente articular (formalmente) as construções ideológicas do grupo, pergunto uma vez mais quem é, efectivamente, o “BuTo *al-kabir*”:

Não sei... dizem que seria *bafur*, utiliza-se por vezes a expressão ‘*tirkit al-bafur*’ [as crianças de *bafur*]. Os nossos avós referiam a expressão ‘*zigui zigui*’ na origem do nome do grupo, que em *znāga* querera dizer ‘meu filho, meu filho’. Seria também a expressão dita pela *bafuria* que casou com o primeiro BuTo. Há ainda a palavra *zaig* [emigrante, em *hassāniā*], gente que veio de muito longe.

Mohamed Amarchein, Nouakchott, Novembro de 2007.

Solidificando uma mitologia matriarcal *bafur* refere ainda o provérbio que afirma que três irmãs fundaram três grupos no Adrar: “Ziga *um* Taīzigga, Shila *um* Idaīxilli, Tachid *um* Torchan.” E, esgotando as hipóteses que conhece para um enquadramento fundacional dos Taīzigga e dos BuTo, particularmente, reconhece: “a mãe de BuTo, dizem, chamava-se Ziga” (Mohamed Amarchein, Nouakchott, Novembro 2007).¹⁶⁷

¹⁶⁷ ‘Aicha mint Mohamed Ould Abdelmalik Ould BuTo (Nouakchott, Dezembro 2007), sem poder (ou sem o desejar?) declarar a género de Ziga, expõe outro tema recorrente da mitologia *bafur* no Adrar, a sua ligação com cães, que neste caso terão sido vencidos por BuTo (cf. CENIVAL & MONOD 1938 [orgs]: 104, onde Valentim Fernandes se refere à utilização de cães de caça pelos “Azenegues”) qua utilizam cães para caçar) “O primeiro BuTo chamava-se Ziga... não sei se era um homem ou uma mulher... diz-se que seria *bafur*. Sempre me contaram que junto de Atar existia uma cidade protegida por cães. O primeiro BuTo venceu esses cães e instalou-se onde é hoje o bairro de Kanawal, em Atar”. Note-se como este quadro se pode aproximar de uma correcta prática islâmica, como sugerida pelo próprio imame Mālik: “Mālik b. Anas states on the authority of Nāfi’, on the authority of ‘Abdullāh b. ‘Umar, that the Prophet ordered the killings of dogs” (NORRIS 1971: 267), afinal, um dos sentidos sempre procurados nos modelos de legitimação identitária analisados neste trabalho: “...le désir qu’ont ici tous les indigènes non arabes de s’attribuer une origine hilalienne et de nier une ascendance bafour qui les situerait dans une atmosphère irrégulieuse” (LUCAS 1931: 190).



Ilustração XX. Aicha mint Mohamed Ould Abdelmalik Ould BuTo (Nouakchott, Dezembro de 2007).

Em Nouakchott interessa ainda destacar ‘Aicha mint Mohamed Ould Abdelmalik Ould BuTo que, alertada pelos seus familiares quanto à minha pesquisa, insistiu em ver-me, habilitando-se ela própria como uma figura que devia ser ouvida. No seu salão encontro também membros da fracção Mohamed al-Hassan, residentes em Dakhla, que igualmente valorizavam a sua herança sahariana e particularmente *naçrānī*. Entre estas *khaima*-s BuTo pode apontar-se um quadro que parece destacar-se contemporaneamente dos seus discursos de legitimação identitária: a clara aproximação entre os *bafur* e *naçrānī*-s (de origem Ibérica).

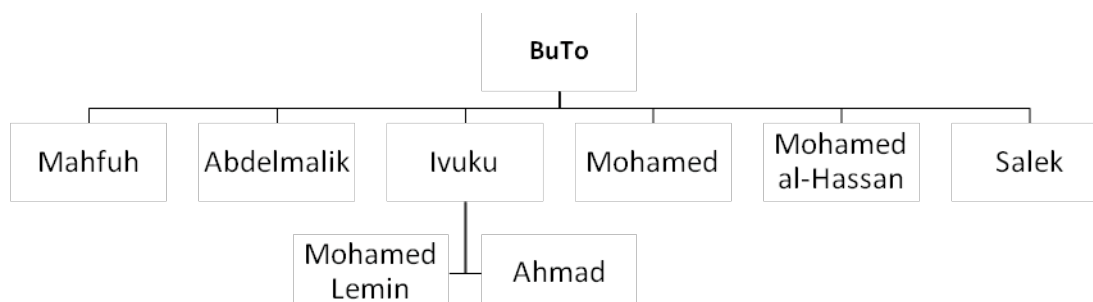


Ilustração XXI. *Khaima-s* BuTo.

Nestes casos, resumindo esta apresentação sintética dos BuTo, reconhece-se uma associação fundacional com os labirínticos *bafur*, assim como uma aproximação a um universo *naṣṣrānī* (que me é por vezes denominado *burtughaise*). Esta fracção Taīzigga (composta por apenas oito *khaima-s*), reconhecida como ancestralmente implantada na região de Adrar (e particularmente junto à actual cidade de Atar), utiliza, confortavelmente, ligações “portuguesas” e *bafur* para apoiar essa qualificação no território tribal. A defesa desta identidade não os valoriza sobremaneira, e, pelo contrário, pode diminuí-los estatutariamente, aproximando-os de populações identitariamente minoritárias (actualmente), de duvidosa fé islâmica e com instáveis quadros genealógicos.

Antiguidade na região de Adrar, pré-arabidade, *bafur*, *burtughaise*, sedentarismo (construção e agricultura), são alguns dos elementos que actualmente definem os BuTo/Taīzigga. Todos eles exteriores aos registos predominantes actualmente entre os *bidān* (“Árabes” mais ou menos recém-chegados à região, sem ligações, de qualquer tipo, com “Europeus”, e funcionalmente nómadas).¹⁶⁸

¹⁶⁸ Muhammad al-Chennafi não vê os *bafur* como estrangeiros ao ordenamento social *bidān*, ou pelo menos, como mais estrangeiros do que todas as outras tribos. Seguindo autores como Raymond Mauny (1961), com

Parece ainda notar-se, neste caso, uma “europeização” (iberização) dos *bafur* entre as famílias BuTo, que mais do que quaisquer outros interlocutores, confortavelmente assumem uma presença ibérica no Adrar (historicamente duvidosa) e uma ligação genealógica entre estes e a origem da *qabīla* (Taīzigga/BuTo).

quem trabalhou, afirma que “este grupo terá sido diminuído estatutária e genealogicamente até se chegar a estas histórias (já conhecidas no século XV português)” (comunicação pessoal, Boutilimit, Abril, 2005).

4.1 Os Oulād Boukhorss e o fim da complexidade filiatória

Lemhali men yenkour hasbou

(O homem vil é aquele que nega a sua origem, provérbio *bidān*)

“(What) counts as tribal is what learned histories leave as their residue” (DRESCH 1990: 258).

Os Oulād Boukhross (região de Trarza), partindo igualmente de uma complexa associação genealógica, resolvem com maior facilidade – embora de forma menos sofisticada –, esta sua questão íntima, ligando os seus antepassados às linhagens emirais Trarza (Hassān e Ma‘qil), e avançando uma proposta de inscrição social que em vinte cinco gerações alcança a Península Arábica. A nebulosa que oralmente sempre os qualifica como um grupo de estatuto tributário, possivelmente descendentes de um náufrago *naṣṣrānī*, será assim definitivamente eliminada. Neste contexto os Oulād Bukhross servirão aqui como exemplo de um outro *corpus* de tradições (privilegiadamente orais) que atribuem uma origem *naṣṣrānī* a algumas tribos *bidān*.

Muitos desses universos, hoje em dia significativos demográfica e economicamente (como é o caso paradigmático dos Tagunānt, mas também dos Ikoumleilin ou dos Oulād al-Labb), são atingidos por “acusações” nesse sentido, isto é, descritos como grupos que muito embora presentemente se destaquem, não são de forma alguma estruturas tribais

genealogicamente imaculadas, isto é, confortavelmente associadas com as geografias proféticas.¹⁶⁹

As diversas tradições que se consolidam neste sentido – por todo o território *bidān* – apontam a presença, por vezes fundacional, de náufragos/as estrangeiros no seio dos tecidos tribais. O tema é difícil de ser tratado, geralmente incómodo para os alvos destas críticas. As acusações de “impureza genealógica” – muito embora, como vimos provando, esta surja sobretudo como uma norma, mais do que como uma excepção – são expostas, na maior parte das vezes, de forma ingénua, quase anedótica, mas ainda assim perturbadora ao ponto de determinados interlocutores jamais aceitarem a sua discussão junto do investigador europeu. Não foi possível ao longo deste trabalho alcançar alguns dos universos junto dos quais pensei desenvolver recolhas de terreno ou, fazendo-o, os materiais recolhidos não têm ainda qualidade suficiente para sustentar a sua apresentação.

Os Oulād Boukhorss (etimologicamente, os “filhos do homem do brinco”) são um dos grupos, que trabalhei, sobre os quais recai este tipo de argumentação, atribuindo-se uma origem *naṣṣrānī* ao seu patriarca. Este grupo, que se qualifica quer como *qabīla*, quer como simples fracção Oulād al-Vāghi, para além de fortemente implantados comercialmente em Nouakchott, centra o seu território em duas aldeias a sudeste de Boutilimit (Intizi e Adala), numa área de influência que inclui quatro poços.

Paul Marty (no início do século XX) não associa nenhuma destas localizações aos Oulād al-Vāghi, afirmando, pelo contrário, que estes não têm poços: “n’ont pas de puits, mais, comme tous les guerriers, boivent aux puits d’eau des Marabouts” (MARTY 1919:

¹⁶⁹ Também os Oulād Bai, actualmente uma fracção Tagunnant, são indiscriminadamente associados na tradição oral a uma origem *naṣṣrānī*. É reconhecido que este grupo não possui um quadro genealógico claramente definido, associando-se genealogicamente aos grupos onde progressivamente se liga.

170). Ainda que assinalando todas as reticências ao trabalho, por vezes pouco rigoroso, de Paul Marty, importa destacar que se há um século atrás os Al-Vāghi, globalmente, não podiam associar-se à posse de pontos de água, actualmente estes são abertamente reconhecidos e valorizados.

O mito que inscreve os Oulād Boukhorss, com diversas versões que pouco se alteram, defende a chegada de uma criança *naṣrānī* ao Sahara (geralmente um naufrago), que logo é adoptada pelo contexto social *bidān* (islamizado e tribalizado). Essa criança, que teria um brinco, converteu-se à religião islâmica e deu origem a uma tribo (ou fracção tribal), actualmente conhecida como Oulād Boukhorss:

Uma mulher *bidān* teve uma enorme discussão com os europeus que negociavam na costa atlântica. Houve uma grande agitação e a mulher pegou no seu filho e foi-se embora. Apenas mais tarde repara que a criança que a acompanhava não era de facto o seu filho, mas uma criança *naṣrānī*, que tinha um brinco. Dirigiu-se então ao seu *faqih*, um Tāxibīt, perguntando-lhe o que devia fazer com aquela criança. O *faqih* diz-lhe que ela o devia educar. Esse homem fez-se muçulmano e deu origem aos Oulād Boukhorss.¹⁷⁰

Interlocutor Oulād Boukhorss, a seu pedido não identificado,
Nouakchott, Outubro de 2007.

Mohamed al-Hassan é uma das figuras mais consideradas dos Oulād Boukhorss e, face às reservas encontradas quanto à fundação do seu grupo, a personagem que, após

¹⁷⁰ Paul Marty (1919) define Boukhorss como “neto adoptivo” de Al-Vāghi, apresentando igualmente o mito fundacional que persiste em ser repetido: “Les Oulād Al-Faghi possèdent sur leurs origines les legendes les plus fantaisistes. Faghi, l’ancêtre éponyme, était un Djakani venu chercher fortune, il y a plusieurs siècles, dans le Trarza, au Sud de Nouakchott. Le campement de son fils Lemhouindat s’élevait sur le rivage de la mer, quand un jour la femme de ce dernier aperçut sur le rivage un petit enfant qui paraissait abandonné, et dont on ne peut jamais découvrir l’origine. Comme il portait de petites boucles d’oreille (*khroç*), on l’appela Bou Khorç. Ce fut l’ancêtre éponyme de la première fraction des Oulād Al-Faghi” (MARTY 1919: 171-172).

intensa discussão, me foi “recomendada” como o interlocutor a contactar. Esta seria a única figura grupo que me relataria “seriamente” a história dos Oulād Boukhorss. Em alguns casos interlocutores com os quais trabalhava eram calados, retirados do meu contacto e das minhas impertinentes questões quanto ao “homem do brinco”.

Mohamed al-Hassan, “um homem de religião” (e também proprietário de uma pequena mercearia num bairro periférico da capital), era a voz unanimemente reconhecida como o interlocutor “legítimo” quanto às questões fundacionais do grupo e seus possíveis laços atlânticos. Mas, fundamentalmente, respondendo a uma encomenda de alguns amigos, era também o autor de uma obra sobre a genealogia dos Oulād al-Vāghi (“Resumo dos estudos relativos à genealogia dos Oulād al-Vāghi”, Najm al-Mualunatia, Nouakchott, [circa 1985]), onde, de uma vez por todas, procurava responder às persistentes vozes e rumores que definem uma origem *znāga* e um estatuto tributário à sua *qabīla*.

Recebe-me numa sala contígua à sua mercearia (que encerra para que o nosso encontro se realize), dispondo-se a ajudar-me no que lhe for possível quanto à história da sua *qabīla*. Introduzindo a sua obra, refere-me que esta é fruto do processo de sedentarização. As famílias, uma vez instaladas em Nouakchott, sentiram necessidade de esclarecer a sua disputada origem, muito devido ao facto de existirem também Oulād al-Vāghi no Leste da RIM (na região de Timbedra).¹⁷¹ Seria possível que estes dois núcleos fizessem parte de um mesmo grupo? Como justificar o facto de os “verdadeiros” Al-Vāghi serem tão poucos e a maioria das famílias da *qabīla* serem *tkhila* (filiação não sanguínea na

¹⁷¹ Este é um exemplo particularmente marcante dos processos de reactivação dos discurso tribais em contexto urbano. Depois de instalados em Nouakchott os Oulād al-Vāghi (e os Oulād Boukhorss, neste caso), sentiram necessidade de reconsiderar o seu projecto filiatório, promovendo Mohamed al-Hassan como a personagem indicada à sua execução e posterior publicitação.

qabīla)? Em último lugar, esclarece, importaria também clarificar o “falso rumor” quanto ao estatuto *znāga* da *qabīla*, “quando se sabe”, diz-me, “que se trata de um grupo de origem *ansāri*” (descendentes dos “ajudantes” do profeta do Islão).

Contrariando a apresentação que me propõe, defendendo sobretudo a ligação aos Oulād al-Vāghi, questiono-o directamente sobre os Oulād Boukhorss, em alguns casos definidos como tribo autónoma, noutros, como neste caso, como uma fracção Oulād al-Vāghi.

Diz-me que o patriarca dos Oulād Boukhorss está sepultado no *maqbar* de Tidban (quarenta quilómetros a norte de Nouakchott), local que ele próprio nunca visitou, mas que garante estar bem assinalado e datado: “Khorss é uma personagem muito antiga, que terá morrido pelo ano 1002 da Hégira” (1624-5 A.D.). Tradicionalmente a região frequentada pelos Oulād Boukhorss seria precisamente o norte de Nouakchott, e apenas há um ou dois séculos, “devido a conflitos com o emirato”, se deslocaram para o interior (a maioria para a região de Boutilimit, algumas famílias para a região de Keur Macéne): “no passado a nossa região encontrava-se muito mais próxima do mar”.

Quanto à etimologia do nome do seu grupo, afirma que *khorss* é um brinco que pode ser colocado no nariz ou na orelha, não fazendo qualquer aproximação à bem conhecida tradição oral que sempre identifica este dado como um sinal da “*naçraniedade*” da personagem. Nesse sentido, afirma ainda que no passado, se uma criança era muito amada, a sua mãe lhe colocava um brinco.

Face à minha insistência em me aproximar da oralidade e das tradições que divagam sobre a possibilidade de Boukhorss (ou simplesmente Khorss) ser um *naçrānī* que terá permanecido na região (dando até origem a uma estrutura tribal), Mohamed al-Hassan

esclarece que os mitos fundacionais não são a sua especialidade. Ele é um “homem de religião”, que trabalha “a ciência pura”, e neste caso preciso, o estudo genealógico. É nesta medida que apresenta a sua obra (já na terceira edição), e nessas folhas impressas não encontramos, de facto, qualquer referência às tradições que mitificam Boukhorss como um náufrago *naṣrānī*. Por outro lado, encontramos aí inscrita uma enorme viagem até às terras proféticas (a Medina e aos *Ansār*) e a linear ligação dos Oulād al-Vāghi a estes territórios.

Este seu trabalho é exemplar do esforço genealógico que procura reinscrever a história do grupo, em termos que contrariam todas as tradições orais da Guibla referentes aos Oulād al-Vāghi.¹⁷² Quanto a Khorss propriamente dito, Mohamed al-Hassan, muito embora reconhecendo-o como patriarca de um grupo significativo (porventura de mais de quinhentas pessoas, diz-me), este desaparece no enquadramento genealógico proposto no seu texto.¹⁷³

Voltando a Khorss, reitero o meu interesse neste quadro filiatório, mais do que no quadro geral proposto para os Oulād al-Vāghi (a tribo onde Mohamed al-Hassan inscreve os Oulād Boukhorss). “Há diferentes famílias, como a minha própria, que se chamam Boukhorss... mas este nome não aparece nas genealogias. As pessoas reconhecem-se de facto nesse nome, mas nunca o escrevem”. No entanto, e sem o desejar, este intérprete privilegiado da história, parece provar a solidez tribal dos Boukhorss, ao afirmar que entre os próprios Boukhorss existem também famílias agregadas por laços não sanguíneos (*tkhila*).

¹⁷² Abdel Wedoud Ould Cheikh (1985a), por exemplo, define-os “parmi les groupes tributaires d’ascendance sanhāja” (CHEIKH 1985a: 158).

¹⁷³ Lindner (1982) mostra claramente as possibilidades da “imaginação genealógica” (SHRYOCK: 1997): “...the carefully outlined genealogy is and was a political document subject to the revisions and vicissitudes common to all such documents” (LINDNER: 1982: 710).

Numa clara provocação, dada a sua simpatia e disponibilidade, pergunto-lhe então se devo escrever que os Oulād Boukhorss se tratam de uma *qabīla* com um patriarca virtual, confrontando Mohamed al-Hassan com a inverosimilhança entre o discurso oral e a inscrição dos *nasab*:

Se ninguém se quer ligar a Boukhorss que posso eu fazer?! As pessoas esquecem... desejam esquecer o senhor Boukhorss. Entre as *qabīla*-s da Mauritânia é assim, ninguém tem uma ligação directa com o seu patriarca. Na região de Trarza, nós, os Oulād Boukhorss, estamos ligados aos Oulād al-Vāghi, dos quais somos uma fracção. Há famílias, como a minha, que se dizem Boukhorss... mas de facto esse nome nunca é escrito.

Mohamed al-Hassan, Nouakchott, Outubro de 2007.

Mostra-me depois uma folha, bem guardada, impressa a computador, onde se projecta o quadro filiatório actualmente reconhecida por este interlocutor. Aí, Boukhorss, o seu “pai” – que ele sempre me reconhece como tal –, não é de facto mencionado entre os quinze patriarcas aí reconhecidos: “Mohamed al-Hassan ibn ‘Ali ibn Ibrahim ibn ‘Ali ibn Mohamed ibn ‘Abidallah ibn Elemin ibn Mohamed al-Malaqab Jaba ibn Ahmad ibn al-Nabeiga ibn Ahmad ibn Sidi ‘Ali ibn Udeiqa ibn Nabeiga ibn Lagheizi ibn al-Fahfah ibn Mbarek ibn Mohamed ibn Uthman ibn Maghfra ibn Udei ibn Hassan ibn Mussa ibn Ahmad ibn S‘aid ibn Mokhtar ibn ‘Aqal ibn Ma‘qil.”¹⁷⁴

¹⁷⁴ “The genealogical fiction of proper names”, apetece dizer, aplicando aqui as observações “líbias” de Evans-Pritchard (1954: 49). Note-se ainda como este tipo de reivindicação filiatória era já reconhecida por Paul Marty (1919) quanto aos Oulād al-Vāghi: “[Les Oulād Al-Vāghi] seraient donc Çanhadja au premier degré, ce qui est assurément vrai, et Himyarites, au dela, ce qui est certainement faux” (MARTY 1919: 179).

Mais do que marcar incongruências (evidentes) nas duas propostas de filiação – quer na linear associação dos Oulād al-Vāghi com a Arábia,¹⁷⁵ quer na tradição oral que define Boukhorss como um naufrago estrangeiro –, estas definem uma profunda alteração nas estratégias narrativas. O trabalho de Thomas Whitcomb (1975) sobre dois textos Kunta é precioso ao apontar diferentes possibilidades de inscrição genealógica, separadas no tempo e respondendo a necessidades identitárias distintas, tal como se evidenciará na actual proposta “normalizada” assente por Mohamed al-Hassan para os Oulād al-Vāghi/Oulād Boukhorss:

(It) is not a matter of one being true and the other false, but of perspective; each version may have reflected the ideals of western Saharan society at a particular time and the image the Kunta had of themselves in relation to it. Even if the genealogies were pure fabrication, if the Kunta were not descended from the persons they claimed as their ancestors, who may never have existed anyway, there is nevertheless a strong likelihood that each version would still have reflected the kind of lineage which was regarded as desirable for a group with a certain standing or ambitions at a particular time, as the reason for the remembering and recording of lineages is usually to justify status or support claims (WHITCOMB 1975: 403).

Adiante o autor conclui uma influência crescente da religião nos quadros genealógicos declarados, a partir dos séculos XVIII e XIX:

(The) growth of a desire (...) to belong to the mainstream of Arab Muslim tradition (WHITCOMB 1975: 403)

(In) the eleventh/seventeenth and twelfth/eighteenth centuries (...) there was a stronger feeling in the western Sahara of belonging to the Arab Muslim world, and it would

¹⁷⁵ Já no século XIV Ibn Khaldun afirmava incertezas quanto à genealogia dos próprios Ma'qil: “On ignore la généalogie exacte des Ma'qil” (KHALDUN 1995: 456).

have been useful, and, in fact, necessary, to make such a claim to justify their activities and ambitions at that time (WHITCOMB 1975: 415).¹⁷⁶

A operação realizada por Mohamed al-Hassan (ibn Ma‘qil) conjuga “cientificidade” e rigor na prática e leituras religiosas. Esses elementos discursivos e formais, sobretudo, constituirão as garantias de “objectividade” das leituras por ele veiculadas e reconhecidas como legítimas, ainda que muitas outras o contradigam, exercitando outros instrumentos ao dispor da produção das narrativas tribais.

No actual programa tribal apresentado pelos Oulād Boukhorss – quando se definem como *qabīla*, o que nem sempre se passa – surpreende que o seu éponimo não seja passível de inscrição em quaisquer tabelas genealógicas (assim como BuTo, antes discutido). Se a tradição oral – generalizada – defende que Boukhorss, “o homem do brinco”, era um náufrago *naṣrānī*, as autoridades legitimadas na liderança do grupo não o referem facilmente e fazem por não o mencionar nos textos escritos.¹⁷⁷

¹⁷⁶ Alberto López Bargados (2003), por seu turno, valoriza uma inclusão no modelo estatutário: “...la asociación entre ‘lo beréber’ y la condición tributaria se ha entremezclado hasta un punto en el que, salvo excepciones, pocos grupos consideran conveniente hacer profesión de bereberismo, de manera que ese origen se oculta, como haría quien quisiera esconder unos orígenes poco influyentes. En virtud de la jerarquía de estatus instalada a raíz de la irrupción de los Banū Hassān y de la extensión del prestigio asociado a la categoría de arabismo, en la *Trab al-Bidān* ser hombre libre significa a menudo tener un origen árabe” (BARGADOS 2003: 130).

¹⁷⁷ I. M. Lewis (GOODY [org] 1981 ([1968]) reflectindo quanto às genealogias somalis é claro quanto ao valor formal dos quadros legitimados por escrito: “(...) the local hagiologies which celebrate clan and clan-family ancestors as saints of power and pedigree invariably contain appropriately exalted genealogies tracing connection to the family of the Prophet Muhammad. Although they state historical truths in a matter of a parable, these genealogies which are written are probably the most spurious of all” (LEWIS in GOODY [org] 1981 ([1968]: 274).

O ensaio genealógico publicado por Mohamed al-Hassan (ele próprio um Boukhorss), é um exemplo claro deste exercício, muito parco na descrição dos Oulād Boukhorss, incluídos apenas como uma das duas fracções Oulād al-Vāghi da região de Boutilimit. Quanto ao patriarca do grupo, escreve simplesmente que este era “um estrangeiro (sem utilizar a expressão *naṣrānī*) acolhido pelos Oulād al-Vāghi”: “As duas fracções dos Oulād al-Vāghi de Boutilimit são os Boukhorss e os Atorch. Diz-se que Boukhorss foi um homem que veio residir com os Oulād al-Vāghi”.

Este grupo de mais de meio milhar de pessoas reclama actualmente um estatuto *hassān*, e, como vimos, uma filiação oficial que os liga à Arábia profética.¹⁷⁸ Boukhorss, o patriarca virtual, muito embora reconhecido na tradição oral (com a sua sepultura identificada), não é passível de inscrição nas cartas genealógicas do grupo. Aí devemos encontrar, isso sim, Hassān e as personagens que o sucederam até à implantação de uma estrutura emiral na região saheliana que tomou o nome de um dos seus filhos, Trarza (Tarrūz). Não interessa tanto debater aqui os fundamentos de uma geneologia, como vimos, pouco verosímil, mas o porquê da sua actual defesa.

O grupo, agora “hassanizado” (aliando a esse estatuto uma correcta representação genealógica), pensa definitivamente deixar para trás uma tradição que sempre os enquadra como tributários (*znāga*), eliminando também a tradição que igualmente sempre os definiu como filhos de um náufrago europeu. O processo paradigmático aqui descrito, inscreve-se numa tipologia mais ampla, por vezes mais sofisticada, de “normalização” da filiação, sobre uma ordem *hassān*:

¹⁷⁸ Ould Hamidun (1952: 46-47) classifica os Oulād al-Vāghi como “tribo de tributários (brancos)”; “Zenaga tributaires” para Paul Marty (1919), associados a um processo “hassanização” reconhecido por Lucas (1931): “Des tributaires guerriers s’affranchissant de la horma se donnent le titre de Hassanes” (LUCAS 1931: 152).

The notion of tribe is best understood as a cultural category that tribespeople and others apply in a variety of situations and contexts and define situationally and contextually. A tribe is an idea, a cultural construct involving a set of principles that vary with the circumstances. Ideas concerning tribes have political, social, and symbolic manifestations. The term can be employed with some precision, not in general, but in specific contexts and periods (...) Tribal identity, as with ethnic and national identity, is an imagined identity based on continually revised conceptions of history and tradition in the context of contemporary circumstances. Identity is constructed (BECK 1990: 187-89).

Muito embora a linearidade deste exemplo, por vezes quase improvável dada simplicidade com que se concretiza uma filiação a Hassân, ao longo deste trabalho venho apresentando diferentes possibilidades de inscrição identitária, absolutamente fléxíveis e manipuláveis. O exemplo Boukhorss define quase um paradigma, onde à mais obscura matriz genealógica, se responde com o mais linear enquadramento filiatório. Depois dos exemplos complexos desenhados pelos Taghrijant, Idaualhâjj, Bouhoubeini ou BuTo, o, menos interessante, modelo actualmente proposto pelos Oulâd Boukhorss pode resumir um percurso aparentemente comum a todas as tribos do sudoeste da Mauritânia.

III

Hemeila, a *qabīla* e os seus *naṣrānī*-s

1. Políticas genealógicas na descendência de Najib Ould Xams al-Din

As tradições orais aqui apresentadas, evidenciando a declaração estatutária dos grupos e a sua legitimação tribal, aproximam estes universos de estruturas comerciais amplas desenhadas com a implantação de entrepostos europeus nas costas atlânticas e margens do rio Senegal a partir da segunda metade do século XV. Os Idaualhājj e os Oulād Bāba Ahmad constituem-se como casos paradigmáticos da articulação entre o comércio europeu e estruturas tribais saarianas. Estas relações continuam, como vimos, a definir-se num processo de permanente exploração identitária, onde se inclui, para além da presença europeia na região, a ligação entre personagens tribais claramente sinalizadas (Ahmad Bazayd, Bāba Ahmad, Mohamedin Ould Bouhoubeini, Boukhorss, Elemin Ould Najib, Maham Ould Elemin, etc.) e seus interlocutores europeus.

Se antes illustrei o trabalho que identitariamente define os grupos tribais na sua relação com os primeiros interlocutores europeus, gostaria agora de reflectir sobre como no seio da *qabīla* (e nos debates inter-tribais), se possibilita a conjugação destes elementos. Procurarei questionar esta “intimidade” tribal partindo da cedência matrimonial de Hemeila pelos Idaualhājj aos Oulād Deimān (e possivelmente também a sua filha Meimuna, na versão mantida entre os Oulād Bāba Ahmad).

“It is when we consider a lineage from within that kinship becomes decisive” (FORTES 1953: 32), assertava Meyer Fortes em pleno “boom” segmentário, numa expressão que gostava aqui de retomar. É de facto este o exercício que me proponho fazer através do exemplo de Hemeila e da análise dos seus projectos de aliança matrimonial, mas importa vincar a forma como penso realizar esta operação. O “interior”, neste caso, não formaliza apenas uma trama genealógica que evolui de forma mecânica, através de estruturas mais ou menos pré-definidas. O interior da tribo comporta uma série de elementos, paradoxalmente, “externos”. Conforme venho mostrando, a tribo Idaualhājj define-se através do encontro de inúmeros universos sociais, alguns deles formalmente divergentes, e neste caso incorpora também estruturas definidas como *naçrānī*. Neste medida o interior da linhagem onde Hemeila se insere, não se trata nunca de um universo plenamente encerrado em si mesmo, mas definido sobre elementos compósitos que em permanente avaliação.

Também o parentesco, reflexo decisivo desta aproximação à intimidade genealógica, na expressão de Fortes, deve ser aqui qualificado. As linhas de parentesco criadas por Hemeila (assim como a sua ascendência), produzem leituras bastante complexas, dificilmente agregadas a uma regra, ao definirem itinerários sociais muito distintos, como veremos. A “linhagem” de Hemeila de não se reflecte privilegiadamente numa ordem de parentesco, e este não parece de facto o idioma mais marcante nas operações que integram esta personagem. Os tecidos políticos, as alianças inter-tribais, a defesa de enquadramento estatutário, ou a relação com figuras europeias parecem também “tornar-se decisivos” (Fortes) após a análise “íntima” das relações de parentesco de

Hemeila. Contudo, encontram-se também aí tipologias bem conhecidas dos estudos do parentesco, que procurarei avaliar quanto à sua efectiva operacionalidade.

No sudoeste da Mauritânia, no cruzamento de complexificadas estruturas étnicas (TAYLOR 2002; SEARING 2003; LYDON 2005) e diferentes tradições genealógicas, encontramos Hemeila, a personagem feminina (de meados do século XVII) actualmente integrada em diferentes espaços tribais (ainda que todos eles interligados). Esta personagem concretiza a associação entre as estruturas amplas que antes apresentei como quadros narrativos tribais, com um nível analítico mais focalizado, ligado eminentemente à prática local desses mesmos idiomas tribais.

Antes de nos centrarmos efectivamente em Hemeila, interessa reflectir sobre a sua ascendência, fundamental na compreensão do papel actualmente atribuído a esta personagem.

Como vimos, a narrativa fundacional Idaualhājj (após o seu recentramento tribal na Guibla) destaca Elemin Ould Najib, o viajante que, na versão mais comum, desapareceu durante a peregrinação aos lugares santos do Islão, mas que ainda assim possibilitou o início das actividades comerciais da *qabīla* com comerciantes europeus. A compreensão genealógica deste personagem não é questionada, destacando-se a estabilidade com que são partilhados todos os elementos que lhe são relativos.

Todas as fontes consultadas assumem que Elemin não voltou ao seu país, “perdendo-se” algures em Marrocos, nos entrepostos europeus no litoral marroquino, para lá de Marrocos, em Gibraltar, na península ibérica, ou, na versão actualmente mais banalizada (politicamente inócua e socialmente respeitável), durante a longa peregrinação a Meca. É também um dado unânime que foi Elemin quem acordou o início do comércio da

goma-arábica com comerciantes europeus, delegando no seu irmão Etjagha Aubak a organização dessas operações, desenvolvidas nas margens do rio Senegal (quer a norte quer a sul, cf. WEBB 1995a: 110).¹⁷⁹ É igualmente aceite, em todas as versões, que Elemin deixou descendência, surgindo contradições a partir daí.¹⁸⁰

Em algumas tradições orais Elemin Ould Najib será apenas pai de Mokhtar (WEBB 1995a: 109-111),¹⁸¹ noutras propostas, mais frequentes, Elemin teve, isso sim, dois, ou mesmo três filhos. Na versão assente pelo “historiador” Ahmad Ould Sidi Mohamed, Mokhtar, Maham e Ahmad Meilud são declarados filhos de Elemin: “Mokhtar teve quatro filhos, mas os seus irmãos actualmente já não têm descendência. Os filhos de Mokhtar são os actuais chefes dos Idaualhājj, e o ramo familiar que permanece mais activo”.

1.1 Maham Ould Elemin Ould Najib, “um homem sem qualidades”

Contrariamente ao trabalho de enquadramento identitário que se desenvolve quanto à viagem de Elemin Ould Najib, tal como é actualmente apresentada pelos Idaualhājj, o seu filho Maham (pai de Hemeila) não herda nenhum dos méritos atribuídos ao seu pai. Se em

¹⁷⁹ Uma carta de 1819 do *Xams* Muhammad Aghrabat ao “rei de França” refere “Eliman Ould Nagib/Al-Amin Ould Najib” como o responsável pelas actividades comerciais desde sempre desenvolvidas pela *qabīla* (WEBB 1995a: 180).

¹⁸⁰ Um quadro mitológico que pode aproximar-se da narrativa fundacional Rgueibat (CARATINI 1995: 35-39).

¹⁸¹ “Elemin foi em peregrinação para Meca, por onde morreu, deixando, no entanto, um filho que foi o suficiente para gerar uma imensa família, até hoje bem conhecida. O seu único filho chamava-se Mokhtar” (Sidi Ould Hameidi, Mabrouk/Tiguent, Fevereiro de 2005).

documentos mais antigos Maham é assinalado como o primogénito de Elemin (o impulsionador da aventura comercial trans-continental da *qabīla*), a actual chefia tribal (ligada à fracção Oulād Mokhtar), defende possibilidades genealógicas contraditórias para esta descendência.

Existem propostas que simplesmente apagam Maham dos quadros genealógicos, outras que, embora designando-o, lhe negam qualquer destaque. As genealogias unilineares que guardam o nome dos líderes tribais (*Xams-s*), por exemplo, simplesmente não inscrevem o nome de Maham (o primogénito de Elemin noutras versões).

A memória desta personagem, distanciando-se de qualquer valorização, ou inscrição documental, preserva-se actualmente na tradição oral, e em núcleos tribais não Idaualhājj. Os quadros genealógicos que legitimam as sucessivas lideranças tribais parecem, neste caso, trabalhar planos distintos dos textos orais. A ordem escrita, onde mais facilmente se sedimentará uma narrativa ambicionada como definitiva, desautoriza o labirinto onde a oralidade complexifica, ao extremo, as possibilidades de inscrição desta personagem, e onde, nesse registo, Maham é quase sempre conhecido como “o tradutor” (entre os Idaualhājj e comerciantes europeus). No actual quadro de purificação genealógica o apagamento de Maham (“o tradutor”) Ould Elemin parece tornar-se quase inevitável, dadas as suas ligações “ambíguas” com europeus, e, provavelmente, por não se ligar directamente à linhagem actualmente na chefia da tribo (muito embora todas as vozes que, em distintos universos tribais, ainda permitem a sua inscrição histórica).

Verifica-se que é precisamente na actual chefia tribal Idaualhājj que se opera uma maior ocultação de Maham. Para esta, o primogénito de Elemin será Mokhtar Ould Elemin, e Maham, quando referido, apenas definido como um dos irmãos mais novos de Mokhtar.

Os quadros genealógicos – ou “histórias ‘privadas’”, seguindo a proposta de Abdel Wedoud Ould Cheikh (2009) – actualmente exibidos fazem de Maham Ould Elemin uma figura apagada, “um homem sem qualidades” na genealogia hoje muito valorizada de Mokhtar Ould Hamdi (década de setenta do século XX).

R. Lindner (1982: 697) define um modelo de construção genealógica que se poderá enquadrar precisamente no modelo proposto pela actual chefia Idaualhājj:

(A) tribesman’s genealogy is quite clear as to his fairly immediate antecedents, becomes hazy and often contradictory for a number of more distant generations, but finally emerges precise and unequivocal in describing the apical ancestor of the tribe and his sons. The function of mid-level gaps in the lineages is to allow expansion and contraction (“discovery” and “amnesia”) of the tribe’s numbers through grafting on new (or pruning some old) members. It allows recruitment and it provides an appropriate means of covering up defection. Kinship as idiom emphasizes and reinforces the unity of the tribe by adding fictional blood ties onto shared interests (LINDNER 1982: 697).

Em contexto Idaualhājj não persistem de facto dúvidas, por exemplo, quanto à instalação de Najib em Tigumatin, ou quanto à viagem de Elemin e aos resultados dessa missão. Mas, descendendo genealógicamente, parece abrir-se espaço para que diversas personagens participem na definição tribal, destacando-se algumas delas (como Mokhtar Ould Elemin), outras desaparecendo (como no caso de Maham Ould Elemin).

A mobilidade assim permitida às figuras intermédias das genealogias vai também ao encontro da sugestão apontada por Pierre Bourdieu (2002 [1972]), na qual os ensaios genealógicos e as personagens que aí se registam, respondem eminentemente a imperativos económicos, políticos ou ideológicos presentes, mais do que a uma efectiva representação histórica da ascendência (BOURDIEU 2002 [1972]: 77). A flexibilidade da argumentação

genealógica parece de facto um dado assente quanto à operacionalidade desta forma de definição tribal e dos diferentes discursos que a conduzem.

A aguerrida defesa da primogenia de Mokhtar como filho de Elemin, muito embora a existência de versões credíveis que a contrariam (como a de Mohamed al-Yadālī), pode evidenciar um teor eminentemente político desta tese, desconsiderada enquanto simples linha de parentesco. A negação da primogenia de Maham retira-o do quadro que actualmente nobilita e legitima a tribo, incluindo aí uma outra personagem e respectiva descendência: Mokhtar e a fracção Oulād Mokhtar. A actual chefia tribal Idaualhājj (sob tutela dos Oulād Mokhtar, insisto) reconhece, contudo, que a sua é uma versão heterodoxa da história da *qabīla*, sendo que é esta a que actualmente fazem por patentear.¹⁸²

A “amnésia genealógica” (PETERS 1960) face Maham (“o tradutor”, numa versão repetida, por exemplo, entre os Oulād Bārikallah, mas que é bem conhecida entre os Idaualhājj) e o progressivo destaque de Mokhtar – e da fracção tribal epónima –, transformam este no primogénito de Elemin e no legítimo herdeiro da prosperidade da *qabīla* após a sua instalação no sudoeste. Mokhtar Ould Elemin, sobre quem não recaem quaisquer ambiguidades genealógicas, quaisquer rumores, mas, igualmente, quaisquer memórias que efectivamente distingam, é a personagem “normalizada”, despida de

¹⁸² Uma versão deste plano genealógico recolhida por James Webb (1995) é ainda mais clara na “mokhtarização” da gesta comercial da tribo: “About 400 or 500 years ago the Ulad al-Mokhtar came to this region. The first to come was the father of the Ulad al-Mokhtar, who was named Najib. He settled in the village of Tigumatin. (...) The first individual to trade gum to the Europeans was Atfagha Awback Ould Najib, but the responsibility for dealing with the Europeans did not remain in his hands. When his brother Al-Amin had first set off for the Maghrib, Al-Amin’s wife had been pregnant with a son, Al-Mokhtar; and these trade responsibilities passed to his son upon his maturity. The direct descendants of Al-Mokhtar Wuld al-Amin Wuld Najib continued to exercise authority in Trarza gum affairs up until the nineteenth century” (WEBB 1995a: 110).

densidade narrativa, que actualmente se deve aproximar dos patriarcas fundacionais da tribo.

A actual chefia Idaualhājj nunca destaca o conhecido papel de Maham como tradutor entre a tribo os seus interlocutores europeus, nem tão pouco lhe reconhece qualquer descendência para além de Hemeila. Não se qualifica igualmente a forma como o pai de Hemeila se terá aproximado dos *naçrānī*-s junto dos quais trabalharia, ou como ele se terá tornado tradutor, junto de quem, ou onde, terá dominado as línguas estrangeiras que o destacariam.

Os elementos deste debate são complexos, mostrando “esquecimentos” dificilmente justificáveis e operações apenas iluminadas à luz de movimentações de ordem política no quadro dos reordenamentos tribais. Esta teia genealógica inicia-se sempre, contudo, com a viagem de Elemin e nos contactos que este terá estabelecido com *naçrānī*-s. A ardente defesa formal de uma impoluta patrilineagem liga-se mais facilmente a Mokhtar Ould Elemin, sobre quem não recaem quaisquer argumentos que o aproximem de uma relação mais “promíscua” com europeus. Ainda assim, muitas outras versões (que não a transmitida pela chefia Oulād Mokhtar), qualificam um papel de liderança ao actualmente mais obscuro Maham Ould Elemin.

A versão “oficial” deste momento da genealogia da *qabīla* surge no entanto fragilizada pelo facto da descendência de Maham Ould Elemin ser bem conhecida em universos tribais vizinhos, e particularmente entre os Oulād Deimān, confederação tribal que partilha um território contíguo ao dos Idaualhājj.

Neste caso o reconhecimento de Maham faz-se através da sua filha Hemeila, a mulher Idaualhājj, de nome raro, que casou com um dos patriarcas da fracção Oulād Sidi

al-Vālli da *qabīla* Oulād Deimān. Neste contexto Hemeila é sempre definida como “Hemeila mint Maham mint Elemin ibn Najib”, tal como surge no fundamental *Aš-Šayh Muhammad Al-Yadāli: sur l’histoire de la Mauritanie*.

Hemeila, filha de Maham (o “tradutor”) e de ‘Aguiga (a *naçrānīa*, ou *kitabīa*) para além de uma complexa linha filiatória revela ainda um nome único em contexto *bidān*. Etimologicamente a ligação à raiz *h m l* comporta diversas possibilidades: “a que foi levada”, “a esquecida”, “a liberta, como um camelo fora da cáfila”, sugere-nos Muhammad al-Chennafi (comunicação pessoal). Centrando-nos numa raiz eminentemente árabe, o dicionário de Hans Wehr (1980) acrescenta ainda outras definições: “...to be bathed in tears”, “to neglect”, “to omit, leave out; to disregard, fail to consider or notice, overlook, forget; to cease to use, disuse (...)” (WEHR 1980: 1034). A utilização deste nome entre os Oulād Sidi al-Vālli nunca mais se repetiu, muito embora se continue a defender, como vimos, a presença desta mulher na tribo. O nome Hemeila não é utilizado tão pouco entre outras tribos *bidān*, sendo que esta é a única personagem que identificámos com esse nome.

O destaque desta figura feminina continua a ser marcante, e ela é, de facto, actualmente bem mais conhecida do que o seu pai. Este, verdadeiramente, destaca-se apenas “por ser o pai de Hemeila” (tal como se escreve na já referida carta genealógica definida por Mokhtar Ould Hamdi). Mas antes de nos centrarmos neste mulher, e procurando completar o seu quadro filiatório, interessa ainda procurar integrar ‘Aguiga meen Barmi, a mulher que na maior parte das vezes é reconhecida como sua mãe (muito embora entre os Idaualhājj esta personagem nunca seja identificada).

1.2 ‘Aguiga meen Barmi, “*ia naçrānīa*”

A estas definições, mais ou menos consolidadas, de figuras tribais dos remotos séculos XVI e XVII, deve acrescentar-se uma outra que efectivamente não é parte dos Idaualhājj, e que é exclusivamente reconhecida entre os Oulād Deimān: ‘Aguiga meen Barmi, esposa de Maham Ould Elemin Ould Najib. Esta figura destaca-se por ser sempre mencionada, na tradição oral actual, como *naçrānīa*.¹⁸³ O *Al-Ansab al-Awlad Deiman* (s/d [meados do século XX]: 14), de Abdallahi Ould Emmayn (uma respeitada carta genealógica das populações do Sudoeste da Mauritânia), refere claramente que a mulher de Maham Ould Elemin era “‘Aguiga mint Barmi, uma espanhola ou portuguesa”.

Muito embora ‘Aguiga meen Barmi seja geralmente descrita como *naçrānīa*, de forma menos vincada encontramos também uma associação a uma sua origem *bafur*. A operacionalidade dos dois termos merece ser comparada, procurando desencerrar as suas funcionalidades actuais.

As discussões em torno desta população, como vimos (Capítulo II), comportam actualmente todo o tipo de argumentos e possibilidades, mas aqui, muito resumidamente, pensaria apenas em qualificar *bafur* como uma categoria absolutamente abrangente, onde

¹⁸³ Entre os Oulād Bāba Ahmad (formalmente uma sub-fracção Oulād Deimān) ‘Aguiga foi-me referida também como *kitabīa* (Ahmedu Ould Hameiada, Igerm, Novembro 2006), aproximando-se do conceito de *Ahl al-Kitāb* (Gente do Livro), acrescentando a possibilidade judaica ao já complexo labirinto genealógico da personagem. Entre os Oulād Bāba Ahmad refere-se também, informalmente, que Maham Ould Elemin Ould Najib “trabalharia como tradutor para os *naçāra*”.

cabem quaisquer grupos sob os quais recaem dificuldades de enquadramento genealógico (atribuindo-se-lhes uma origem por vezes portuguesa, espanhola, judia, por vezes qualidades sobre-humanas, etc.).

A utilização deste termo aponta, assim, um território vago (um “repoussoir non-islamique” [CHEIKH 1985a: 157]), que actualmente não qualifica concretamente qualquer universo social.¹⁸⁴ Compreende-se uma noção que remete para a antiguidade da ligação ao território, e para um enquadramento geográfico actualmente ligado sobretudo ao Adrar, mas que também tocará a região de Trarza, ou mesmo o Tagant. Trata-se de um termo que sem ser abertamente pejorativo, mergulha no vazio o espaço que lhe é atribuído (Branços ou Negros; Portugueses, Espanhóis, Judeus, e fundamentalmente, não-muçulmanos), e que embora conclua uma ligação ancestral ao território, define igualmente uma desqualificação face aos grupos que mais tarde aí se imporiam, de clara filiação islâmica e mesmo árabe.¹⁸⁵

¹⁸⁴ Lucas (1931) alcança uma surpreendente definição “orientalista” da população *bafur* onde incorpora todos estes labirínticos elementos, qualificando-a ainda como “civilizadora da Mauritânia: “C’est donc par un fond de Libégyptiens ou Protopeuls, bientôt mêlés de quelques éléments Beni Israël et de Berberes judaïsants ou christianisés, que se trouva constituée la société Bafour: c’est elle qui apportait à la Mauritanie sa civilisation, jaillie de l’Égypte, et qui profité de contacts phéniciens et judaïques” (LUCAS 1931: 190).

¹⁸⁵ Raymond Mauny (1961), no seu tom directo, enquadra esta população precisamente nos termos em que a encontramos representada: “ [Les Bafour] Ce ne sont que des ancêtres légendaires dont on se réclame s’il s’agit de prouver une antériorité de possession de la terre, mais que l’on reniera bien vite, car cette parenté implique une sujétion aux tribus arabes et berbères. En réalité il est impossible de dire ce qu’ils étaient. (...) L’appellation Bafour constitue le tiroir commode où les habitants actuels de l’Adrar casent en vrac toutes les populations qui les ont précédés dans le pays et dont ils ne savent rien. Un monument préislamique sera bafour, tout comme telle ruine berbère ou arabe dont ils ne connaissent plus l’origine. Bafour seront les gens qui ont introduit le palmier, construit des forteresses, creusé des puits, fait connaître l’irrigation. (...) Il n’y a pas grand-chose à tirer de tout cela: retenons seulement qu’au XVe siècle existait dans l’Adrar la tradition d’une population plus ancienne, dont subsistaient quelques descendants sans doute en butte à des expéditions d’extermination de la part des Arabes envahisseurs, et qui se vengeaient en coupant les routes et en

Comparativamente, o termo *naḡrānī* possibilita leituras mais claras: a ligação à religião cristã e a uma nacionalidade europeia. Esta noção parece actualmente qualificar simplesmente “os europeus”, ou “ocidentais”, sem se distinguirem nacionalidades (apenas separando entre um universo “cristão”, não islâmico, nem judio).

O facto de ‘Aguiga meen Barmi ser quase sempre declarada como *naḡrānī*, declara, por oposição, que esta não será nem *bafur*, nem judia, mas sim cristã/europeia. Esta é a tese actualmente defendida nos universos que aceitaram a sua filha (Hemeila) em casamento, mas nunca o é, como antes assinalei, entre os Idaualhājj (muito embora alguns autores os associem precisamente aos *bafur*, cf. LERICHE & HAMIDUN 1948: 465; MARTY 1919).

Entre estes interlocutores a reflexão que eu sugeria devia centrar-se sobretudo nos Oulād Sidi al-Vālli, território privilegiado para essa investigação. O facto de Hemeila ter aí casado deveria justificar o maior conhecimento que nesse universo possivelmente se teria de ‘Aguiga, afastando, assim, os Idaualhājj desta complexa teia genealógica (onde, contrariamente, se reconhece sempre o pai de Hemeila, ainda que nos termos “pouco distintos”, que antes assinalei).

‘Aguiga meen Barmi poderá assim integrar-se na leitura que antes propunha para o apagamento genealógico de Maham (mais facilmente, até). Os discursos actualmente valorizados pelos líderes tribais não valorizam (pelo contrário) qualquer “intimidade” com personagens europeias. A indiscutível ligação entre os Idaualhājj e agentes comerciais europeus (seguramente desde o século XVIII) é sempre veiculada com algum recato, expressando sobretudo a dinâmica comercial e força económica do grupo em contexto

massacrant les voyageurs. D’où la mauvaise réputation dont ils jouissaient près des Arabes et dont Diogo Gomes et V. Fernandes se sont fait l’écho” (MAUNY 1961: 458).

local: “os nossos portos”, “os nossos poderosos líderes tribais (*Xams-s*)”, ou o afastamento face a qualquer papel “servil” junto do emirato.

A aventura comercial do grupo, tal como é actualmente descrita, não associa claramente nenhuma das personagens tribais a interlocutores “europeus” identificados. Esta declaração reforça uma imagem na qual, nos limites ocidentais do Sahara, uma população enriquece desmesuradamente “à custa” de europeus, que parecem aqui manipulados pela inteligência dos “marabutos” Idaualhājj, e para seu pleno proveito.¹⁸⁶ Quanto aos aspectos mais “íntimos” desta relação, que inevitavelmente terão existido, estes nunca me foram partilhados.

1.3 A geografia de um nome

Mas centremo-nos em ‘Aguiga meen Barmi (o nome que actualmente se reconhece entre os Oulād Deimān para a mãe de Hemeila). Sem outras indicações (memórias) quanto a esta personagem, que não a certeza de se tratar de uma *naçrānīa*, importa trabalhar as possibilidades que a sua etimologia comporta, e neste caso, muito embora a ênfase na

¹⁸⁶ Raymond Taylor (2007) trabalhando precisamente a região de Trarza (no século XIX), mas neste caso reflectindo sobre as chefias *hassān*, defende uma ideia deste tipo: “(...) les concepts internes d’autorité politique développés parmi les chefs *hassān* de la *gebla* furent forgés en contact étroit avec la *lingua franca* des *escales*, une sorte de *no-man’s-land* conceptuel, où les Européens cherchaient les *Rois* et où les guerriers voulaient imposer le *hurma* (...) sur une nouvelle espèce de tributaires” (TAYLOR 2007: 234).

defesa de uma genealogia *naṣrānī*, esta não é, verdadeiramente, a única direcção que o nome pode tomar.

O nome próprio ‘Aguiga (que a oralidade actualmente distingue do termo árabe ‘*aqiqa*) tem uma rara utilização na Mauritânia, muito embora seja um substantivo conhecido em árabe clássico (ال عقيقية). Neste contexto preciso deve asinalar-se, no entanto, que a pedra preciosa ‘*aqiqa* é reconhecida como um valioso produto importado para o sahará ocidental pelo comércio europeu desde o século XVI.

Esta pedra é referida, por exemplo, no *Esmeraldo* de Duarte Pacheco Pereira e incluída em diversas listagens do início do século XVI, transcrita em português como “alaquequa” (VOGT 1975: 633), ou “alaqueca” (GODINHO 2008 [1962]: 333, 336-8; CENIVAL & MONOD 1938: 141-142). Valentim Fernandes (fólio 66) designa-a precisamente como um dos produtos trocados a partir do forte de Arguim: “As mercadorias que os Portugueses la tem [em Arguim] som (...) coral vermelho em contas redondas, alaquecas valem muyto”. Vitorino Magalhães Godinho (2008 [1962]), neste sentido, destaca as “alaquecas” entre os produtos mais valiosos transaccionados deste Arguim: “As mercadorias de mais valia [transaccionadas em Arguim] são o trigo, a prata e as alaquecas” (GODINHO 2008 [1962]: 333).

Pierre de Cénival e Théodore Monod (1938), trabalhando precisamente a partir de Valentim Fernandes, afirmam tratar-se de uma pedra preciosa vermelha, “semelhante à granada”, com confirmadas propriedades medicinais, numa descrição que coincide com a percepção que ainda se tem deste produto. A ‘*aguiga* é ainda facilmente reconhecida na RIM, incluída no fabrico da maior parte dos colares e ornamentos *bidān* (também

conhecida como “pedra da sorte”, colocando-se debaixo da língua antes de iniciar uma discussão importante).¹⁸⁷

Quanto ao nome Barmi surgem-nos três hipóteses: a primeira ligada ao universo Wolof; uma segunda que associa Barmi aos *bafur*; e ainda uma terceira pista que liga o nome Barmi ao interior sahariano e possivelmente aos Tuareg.

A ligação Wolof é exposta, entre outros, por Jean Boulègue (1987): “...cada um desses reinos [Wolof] deveria pertencer simultaneamente ao *geño* real e a um dos *meen* reais, chamados *garmi*” (BOULÈGUE 1987: 58, tradução minha). A *meen garmi*, linhagem nobre matrilinear (idem: 62), possibilitaria assim uma ousada aproximação entre ‘Aguiga men Barmi e “Aguiga meen Garmi”’.¹⁸⁸

Uma outra hipótese, já assinalada (nota 210), aproxima o nome Garmi da população *bafur*. Pierre Bonte (1998) menciona esta tradição e, aprofundando os sentidos do termo, liga Garmi primeiramente ao Adrar (e à população *bafur*), e posteriormente à margem sul do rio Senegal:

Les Bavûr auraient été refoulés de l’Adrâr par les Lamtûna. Au cours de leur fuite, ils traversèrent le Sénégal et refoulèrent vers le sud (...). La fille du roi des Bavûr avait été faite prisonnière par les Lamtûna. Son père voulut la racheter, mais elle était enceinte de l’un des vainqueurs. Elle rentra chez elle et accoucha d’une fille appelée Garmi que son grand-père, le chef bavûr, sans enfant, maria avec un de ses lieutenants. C’est dans la lignée

¹⁸⁷ Actualmente reconhecem-se-lhe ainda propriedades contra a infertilidade feminina (deve usar-se sobre o ventre para favorecer uma gravidez), contra a fraqueza física (atada acima do cotovelo), ou capacidades anti-hemorragicas (atada num fio ao pescoço em caso de se sangrar do nariz).

¹⁸⁸ “Dans une société traditionnellement matriarcale, le Damel est, obligatoirement, choisi dans un ‘matrilignage’ (*kheet* ou *meen*) déterminé. Il y a ainsi sept familles royales (*garmi*), qui fournissent les dynasties successives” (MONTEIL 1963: 79). Barry (1985) define *garmi* como “haute noblesse”, titulares do trono de Waalo: “En effet, au Waalo, la prépondérance des *garmi* ou nobles est toujours réelle” (BARRY 1985 [1972]: 240).

de cette princesse Garmi et toujours par voie utérine que furent désormais choisis les princes wolofs du Dyolof et du Cayor (...) (BONTE 1998: 197).¹⁸⁹

Esta hipótese torna-se relevante quando algumas tradições *deimāni* defendem que a mãe de ‘Aguiga meen Barmi seria efectivamente uma *bāfūria*. Note-se ainda que a aproximação aos *bafur* se aplica igualmente aos próprios Idaualhāj (HAMIDUN & LERICHE [1948: 465]; WEBB [1995b: 456-457]), onde ‘Aguiga terá casado’.¹⁹⁰

Uma terceira hipótese permite ainda considerar uma pista a leste, associada ao interior sahariano, à região de Baguirmi (actual Chade) e aos Barmi/Barma. A tradução de Houdas e Delafosse (1981) da *Tarikh El-Fettach* evidencia esta aproximação: “برماوى c’est-à-dire ‘Baguirmien’; Barma est le nom donné généralement en arabe aux habitants du Baguirmi et a ce pays” (idem: 194, nota 1).

Ainda neste sentido, centrada em contexto Tuaregue, Claudot-Hawad (2001) refere diferentes leituras para a expressão *bagermi*:

(Lorsque) certains traits sont empruntés à une autre culture et juxtaposés ou substitués aux siens propres, on devient *bagermi*: ce terme s’applique par exemple à un Touareg qui vit en pays haoussa et mélange les deux cultures sans en avoir encore réalisé une synthèse originale”

¹⁸⁹ Uma versão muito próxima desta foi antes publicada por Paul Marty (1919): “La tradition rapporte que la fille du roi ou d’un roi du Bafour avait été faite prisonnière dans les luttes contre les Lemtouna. Par la suite, son père demanda à la racheter, ce à quoi l’émir Lemtouna consentit sans difficulté. A son arrivée au sud du fleuve, il se trouva qu’elle était enceinte des oeuvres d’un des vainqueurs, dont il ne fut pas possible de connaître le nom. Elle accoucha d’une fille qui reçut le nom de Garmi, et que sont grand-père, le chef Bafour, reste sans enfants, la maria par la suite à un de ses principaux lieutenants. Telle aurait été l’origine des princes ouolofs (Bourba du Diolof et damel du Cayor). C’est dans la lignée de cette princesse Garmi, et toujours par la voie utérine, que furent choisis les chefs du peuple Bafour transforme” (idem: 3-4).

¹⁹⁰ A versão apontada pelo investigador Yahya Ould al-Bara (comunicação pessoal), por seu turno, defende que o nome de ‘Aguiga seria Mariam al-‘Aguiga mint Lim Hel Hel, “e a sua mãe, essa sim, era *Bafur*”, contrariando todas as versões orais e escritas a que tive acesso.

(idem: 147); “(...) les termes *Bagermi* ou *Bagarmi* et de *Tekrur* ou *Takrur* apparaissent d’un point de vue touareg comme des concepts identitaires qui ne sont ni ethniques, ni géographiques, mais se rapportent à des paliers de croisement culturel et à fonctions d’intermédiaires entre les sociétés. Cependant, différents manuscrits arabes anciens, provenant des bibliothèques de l’Afrique de l’Ouest, les donnent comme des *noms propres* désignant soit des régions, des territoires et parfois des villes, soit des peuples à la localisation et aux contours souvent flous et contradictoires (CLAUDOT-HAWAD 2001: 148).¹⁹¹

Estas possibilidades, mais do que a eminência de uma leitura etimológica, desejam expor ‘Aguiga a outros universos – não europeus –, acentuando a relevância do seu presente enquadramento genealógico, sempre dito *naṣṣrānī*. Qualquer uma das três hipóteses é conciliável como o universo tribal Idaualhājj, ainda que as ligações às linhagens Wolof e à população *bafur* sejam as mais plausíveis. Ainda assim, como vimos, uma destacada genealogia Oulād Deimān declara ‘Aguiga “espanhola ou portuguesa”, e os seus descendentes (ligados sobretudo a Hemeila) continuam a comentar informalmente as suas raízes europeias por via desta mulher, e no entanto, de acordo com as hipóteses aqui expostas, ‘Aguiga poderá também afastar-se quer para sul (Wolof), quer para Norte (*bafur*), quer para leste (Tuareg).

Resumidamente, relevam desta leitura inicial dois elementos: o facto da mãe de Hemeila ter a uma situação genealógica bastante obscura, sempre remetida para um universo ibérico/cristão, *naṣṣrānī*, ou *bafur*; e o facto do seu pai, provavelmente Maham Ould Elemin Ould Najib, ser “apagado”, ou negativamente destacado, nos quadros genealógicos actualmente veiculados na sua própria tribo.

¹⁹¹ Interessará ainda apontar a região de “Guigué” na Chemmama (CAILLIÉ 1996: 115); ou ainda uma simples feminização do mais conhecido nome ‘Agug, uma vez mais associado ao Adrar e à população Lagwālīl (WHITCOMB 1975 411-2).

2. Quem é Hemeila?

Durante o trabalho de terreno na região, e perifericamente à investigação que desenvolvia, fui diversas vezes confrontado com Hemeila, por via de uma associação – cordial – entre a minha nacionalidade portuguesa e a sua mãe (que, como vimos, quando reconhecida, é sempre considerada como uma *naçrānīa*). Ser português na RIM, nos contextos sociais que trabalhava, imediatamente me associava a diversas narrativas que cruzavam personagens e tribos *bidān* com a presença *naçrānī* (e particularmente portuguesa) na região, mas o caso de Hemeila tornava-se insistente entre os universos tribais onde privilegiadamente me movimentava.

Inicialmente indiferente ao que tomava apenas como generosas provas de simpatia, o facto de Hemeila me ser sempre destacada (em diferentes contextos tribais) fez como que o seu percurso fosse incluído nos meus objectivos de terreno. Pensei então questionar as dimensões genealógicas de Hemeila e o trabalho que culturalmente a preserva, usufruindo da minha reconhecida “genética” “relação privilegiada” com o tema.

Hemeila tornou-se também um dos elementos que activamente me permitia interligar estruturas tribais que antes observara separadamente, facilitando uma fundamental análise dos mecanismos operatórios inter-tribais. As ideias partilhadas sobre Hemeila possibilitavam-me também questionar diversos mecanismos de definição tribal desenvolvidos entre grupos distintos (neste caso, centrado nas tribos da Guibla), onde

claramente se cruzavam elementos filiatórios ditos]Arabes, Berberes, Wolof, Halpular'en, mas também, Europeus/*naḡrānī*-s.

Hemeila,¹⁹² situada cronologicamente no terceiro quartel do século XVII, foi-me sempre descrita sob as formas mais elogiosas. Destacando os principais elementos partilhados sobre esta mulher, interessa afirmar o relevo que socialmente ainda a define. Todos os meus interlocutores reconhecem uma dimensão marcante de Hemeila, “uma mulher especial”, pela sua fortuna pessoal, mas também pela sua inteligência e carácter determinado.¹⁹³ Quer entre os Idaualhājj, o seu universo tribal de origem, quer no seio dos Oulād Deimān, a tribo que a acolheu em casamento, as opiniões – para além de serem ainda bastante vivas –, partilham sempre os méritos e o valor da personagem.

No contexto preciso das tribos *zuāia* da Guibla, onde privilegiadamente trabalhei, Hemeila é ainda considerada como uma figura influente, pela ajuda económica prestada, nos combates que desenharam a guerra de Xarbubble, estruturante, como vimos, para grande parte da sociedade *bidān* do sudoeste da Mauritânia. O seu filho Al-Vālli Ould Mohamed Al-Kouri foi um dos grandes comandantes dessa guerra, “abrindo a Chemama”,¹⁹⁴ e entre os Oulād Sidi al-Vālli defende-se ainda que terá sido graças à intervenção de Hemeila que os seus familiares Idaualhājj, respondendo a uma solicitação

¹⁹² Que nas anotações manuscritas de Ould Hamidun surge nomeada como “Hemmeiliyn” (do acervo familiar deste autor).

¹⁹³ Entre os Oulād Deimān, dando verdadeira dimensão mítica à personagem, graceja-se ainda sobre “o tesouro de Hemeila”, enterrado antes do seu regresso aos Idaualhājj e até hoje nunca descoberto.

¹⁹⁴ “*Shamāma* (Walo) was conquered by al-Fādil b. Muhammad al-Kawrī. He was aided by units of the *Idaw al-Hājj*” (NORRIS 1969: 514).

¹⁹⁴ Descrita como “Hemeila mint Maham mint Elemin ibn Najib” por Al-Yadālī (1990: 148).

do seu “sobrinho” Al-Vālli Ould Mohamed al-Kouri, aceitaram, no final da guerra, acolher inúmeros órfãos dessas campanhas.

Reconhece-se igualmente que Hemeila, uma mulher nascida nos Idaualhājj, casou fora do seu núcleo tribal de origem, mas a partir daí complexificam-se as leituras, quer quanto à descendência que gerou, quer quanto aos casamentos que contraiu. Hemeila, “filha” da tribo Idaualhājj (“Hemeila al-Hajjīa”), casou com Al-Kouri Ould Sidi al-Vālli (líder dos Oulād Sidi al-Vālli/Oulād Deimān), e é mãe de Al-Vādil Ould Al-Kouri Ould Sidi Al-Vālli.¹⁹⁵ São apenas estes os elementos partilhados entre os universos sociais – Idaualhājj e os Oulād Deimān – que enquadram geneologicamente Hemeila. Mas as tradições no seio destas tribos logo se complexificam.

Face ao sempre declarado prestígio da personagem surpreende o facto de não lhe corresponder uma clara filiação, nem se estabelecer uma visão única para o número de casamentos que realizou. O seu pai e a sua mãe confundem-se entre diversas hipóteses, tanto no universo tribal que a acolheu (Oulād Deimān), como entre os Idaualhājj (de onde saiu para casar, e para onde voltou depois do divórcio). Para além das incoerências com que me confrontava ao questionar as diferentes hipóteses genealógicas, surgia uma outra questão delicada, a que sempre me remetiam quaisquer que fossem as teses propostas: a sua linhagem materna não era genealogisável, surgindo impreterivelmente uma complexa identidade *naçrāni* ou *bafur* como únicas possibilidades de enquadramento.

¹⁹⁵ Tratam-se, em ambos os casos, de comunidades de fraca nomadização, estabelecidas na região saheliana na margem Norte do rio Senegal, distintos de um contexto ecológico estritamente saariano (tendencialmente associado à criação de camelos).

“A linhagem materna não é relevante”, numa proposta que ouvimos repetida a alguns interlocutores, em oposição à preponderância da genealogia paterna. Mas esta era uma hipótese difícil de conciliar com o facto de Hemeila continuar a ser distinguida como uma personagem fundamental, e, igualmente, pelo facto do labirinto genealógico também se adensar quanto à sua filiação paterna.

Quanto a este ponto reconhece-se, indiscutivelmente, que o seu pai é Idaualhājj. Na maior parte das vezes identificado como Maham Ould Elemin Ould Najib (primeira metade de XVII), e em algumas versões considerado mesmo como o primogénito do “viajante” Elemin Ould Najib. Actualmente os líderes tribais Idaualhājj declaram-se “filhos” de Mokhtar Ould Elemin Ould Najib, e nesta importante linhagem jamais se declara a primogenia de Maham, que por vezes é simplesmente um desconhecido.

Todos os documentos Idaualhājj consultados (escritos e orais) reconhecem de facto Hemeila como sua “filha”, afirmando também que o seu avô é seguramente Elemin Ould Najib, surgindo no entanto dúvidas quanto ao seu pai. Verifica-se que nos projectos genealógicos mais recentes (sobretudo nos avalizados pela chefia Oulād Mokhtar) um apagamento de Maham Ould Elemin Ould Najib, que num dos documentos genealógicos actualmente valorizados, surge desconsiderado como “um homem sem qualidades”, tendo como único mérito a paternidade de Hemeila (numa surpreendentemente hostil apresentação de um dos patriarcas da tribo). Noutros casos ainda, e trabalhando sobretudo as mais recentes genealogias apresentadas pela linhagem de Mokhtar Ould Elemin Ould Najib (actuais chefes tribais), Maham surge mesmo excluído dos quadros genealógicos propostos. Inversamente, em documentos mais antigos reconhece-se geralmente Maham como filho Elemin.

Se entre os Oulād Deimān - a tribo que acolheu Hemeila em casamento e a onde ela se divorciou (tendo regressado então para os Idaualhājj, viajando provavelmente para a margem senegalesa do rio) - se poderá entender algum desconhecimento quanto aos ascendentes genealógicos desta mulher, entre os Idaualhājj, que quase a esquecem enquanto corpo genealogizável, esta questão é dificilmente compreensível. Era-me difícil conceber que não se identificasse claramente o pai de uma das suas mais destacadas mulheres, quando se reconhece que o seu avô foi o fundador da gesta comercial dos Idaualhājj de Trarza. Se por um lado Hemeila poderia ser esquecida, ou menos considerada, por ter saído da tribo para casar, paradoxalmente, os Idaualhājj continuam a louvar Hemeila e a destacar o seu casamento com Al-Kouri Ould Sidi al-Vālli, formalizando uma reconhecida amizade entre ambas as tribos.

Resumidamente, encontramos diversas contradições nas inúmeras narrativas que inscrevem actualmente Hemeila, muito embora esta seja sempre prezada, quer na tribo de onde saiu, nos universos que a receberam, ou nos que a reclamam. Na maior parte dos casos, como veremos, esta verdadeira “princesa” é um exemplo mais que perfeito das qualidades femininas actualmente idealizadas. A sua defesa da monogamia, por exemplo, ao não aceitar um segundo casamento do marido (Al-Kouri Ould Sidi Al-Vālli), é até hoje um elemento marcante.

1.4 Os casamentos de Hemeila, a “regra” e suas reconfigurações

Continuando a problematizar algumas das estruturas clássicas dos ordenamentos tribais, o casamento exogâmico de Hemeila com Al-Kouri sugere uma ruptura na aplicação do modelo de “preferencial endogamia tribal”. Muito embora não desejando aqui forçar uma dimensão endogamista, este casamento de Hemeila parece de facto opor-se a uma “tendência” na prática matrimonial dos Idaualhājj, não se conhecendo outros casos de mulheres Idaualhājj casadas fora da tribo (no passado, ou no presente).¹⁹⁶

O casamento de Hemeila com Al-Kouri pode assim provar a operacionalidade de valências que não a simples repetição de uma estrutura pré-definida de aliança matrimonial (o casamento com a prima paralela patrilineal).¹⁹⁷ Superando-se qualquer análise baseada em linhagens definitivamente inclusivas, uma vez que diferentes tribos promovem alianças matrimoniais entre alguns dos seus elementos mais destacados.

Em termos dos ordenamentos tribais os casamentos de Hemeila – aqui desenhados, como debate inter-tribal –, questionam a aliança como a mais significativa marca de endogamia tribal, e logo, como paradigma “clássico” do enquadramento tribal. Se a “correcta” aliança matrimonial se deve efectuar a filha do irmão do pai, a viagem

¹⁹⁶ James Webb (1982), cita um depoimento neste sentido: “In the old days, the Idaualhājj only married among themselves. If a man married outside of his tribe he was bound up with iron chains. It wasn’t until recently that the Idaw al Hajj started to marry outside of the tribe. This situation is rare today. They are always limiting themselves when it comes to marriage” (WEBB 1982: 462, nota 23).

¹⁹⁷ “Giving one's daughter to a brother's son is further considered thoughtful and proper: the father knows his daughter's spouse well, and will also be able to exert some control over his actions toward her after marriage; marriage should be between equals, and no one is closer in status and sentiments than a paternal cousin” (BARTH 1954: 167).

matrimonial de Hemeila para os Oulād Deimān impede que este modelo (conhecido e aplicado neste terreno, é certo) se defina como regra.

Também o facto do casamento de Hemeila entre os Oulād Sidi al-Vālli não consumir uma relação mais abrangente, questiona este projecto matrimonial, que não se define na consolidação de uma *‘aḡabiīa*, ou em qualquer continuidade nas relações familiares entre os dois grupos.

Esta questão pode ser pensada de duas formas, ou como fracasso de um projecto matrimonial que se imaginou possivelmente mais alargado:

(...) the external links created through marriage are highly selective, and are thrown out into ecologically differentiated areas, giving added economic security, or, in the case of date oases, an additional item to the diet at a time of the year when it is sorely needed. Once established these external links are perpetuated through cross-cousin marriages in successive generations. If the link is considered valuable, and relationships develop satisfactorily, other marriage connexions will be woven around the first. Multiplicity gives added strength and durability, not in the mechanical sense of duplication, but of creating a more diverse kin structure, with its greater range of rights and claims, in which links can flourish (PETERS 1967: 274)

Ou como ensaio sócio-político localizado no espaço e no tempo, que à partida não compreende relações mais vastas. Pierre Bourdieu (2002 [1972]) apresenta um argumento neste sentido quanto ao que chama “casamento político” (“o casamento distante considera-se oficialmente político”). Em sua opinião esta tipologia matrimonial, contrariamente aos “casamentos usuais”, assenta em entendimentos particulares, limitados no tempo a um contexto particular: “os casamentos políticos não são, e não podem ser repetidos, porque a

aliança se desvalorizaria ao tornar-se comum e por isso banal” (BOURDIEU (2002 [1972]): 106).

Ainda neste sentido, também a regra do “casamento árabe” (CHELHOD 1965; KEYSER 1974; KRESSEL 1986; DRESCH 1988; HOLY 1989; CONTE 1991; BONTE & CONTE 1991) no qual uma mulher deverá casar preferencialmente com um homem de estatuto igual ou superior ao seu (de aplicação muito pouco rigorosa na Mauritânia, muito embora sua presença “ideológica”, HAMÈS 1985: 226; BONTE 1987, 1994), poderá aqui servir para pensar as relações deste universo alargado em que se qualificam três estruturas tribais distintas (todas elas partilhando o mesmo estatuto *zuāia*).

A aproximação entre Idaualhāj e Oulād Bāba Ahmad (Oulād Deimān), reconhece-se, a maior parte das vezes, na aliança matrimonial de Meimuna (filha de Hemeila) com Mohamedin Ould Bāba Ahmad.¹⁹⁸ Este casamento comportará diversas leituras, mas poderá, sobretudo, evidenciar o relacionamento (político) entre diferentes tribos sob um elemento partilhado: o comércio atlântico (afinal, tratamos aqui o casamento entre os filhos de dois “tradutores”, Maham Ould Elemin e o próprio Bāba Ahmad).

¹⁹⁸ Ainda que outros elementos articulem esta relação. Os Ahl Taleb Ajuad, por exemplo, são uma fracção Oulād Bāba Ahmad que existe igualmente nos Idaualhāj. A integração deste grupo nos Oulād Bāba Ahmad cruza-se precisamente com o casamento acima referido, uma vez que Meimuna será a avó de Tanit, uma das matriarcas dos Ahl Taleb Ajuad: “O segundo marido de Hemeila é Mohamedin ould Mokhtar ould Najib ould Xams al-Din. Têm uma filha de nome desconhecido [*fulanah*], que por sua vez casa com Mohamedin ould Babba Ahmed. Deste casamento nasce Aycha. Aycha é mãe de Tanit” (*Al-Ansab al-Oulād Deimān* de Abdallahi Ould Emmeyn). Um texto de Mahand Bāba al-Deimān citado por H. T. Norris (1972) é também significativo quanto a este relacionamento. Nesse documento aponta-se uma disputa entre os Oulād Ya’qūb Allāh (fracção tribal na qual se incluem os Oulād Bāba Ahmad) e o emirato de Trarza quanto à venda de goma-arábica, e aí, contrariando as disposições emirais, os Deimān, decidem continuar a vender a goma-arábica aos Idaualhāj (NORRIS 1972: 215). Esta importante discussão nunca me foi referida no terreno.

Se actualmente os Idaualhājj dispensam a publicitação de uma associação privilegiada com a estrutura emiral, os Oulād Bāba Ahmad continuam a fazê-la, e este casamento, no momento em que se terá consumado, deveria já relacionar-se com esta entidade (CHEIKH 1985a).

Os Oulād Deimān, globalmente, estão ligados ao emirato de Trarza desde a sua implantação, como seus mais destacados oficiantes religiosos (particularmente os Oulād Sidi al-Vālli, mas também os Oulād Bāba Ahmad). Assim, o casamento de Hemeila nos Oulād Sidi al-Vālli, poderá relacionar-se com estruturas tribais de elevado estatuto, de tal forma se impõe, por essas datas (século XVII) o quadro emiral na região de Trarza. Se actualmente os Idaualhājj não destacam a sua relação com o emirato de Trarza, parecem tê-lo feito no século XVII, uma vez que a sua “filha” Hemeila casa no grupo de estatuto *zuāia* reconhecidamente mais próximo da estrutura política emiral.¹⁹⁹

Mas centremos atenções nos Oulād Deimān. No seio desta tribo duas fracções autónomas (Oulād Bāba Ahmad/Yukbanallah e Oulād Sidi al-Vālli) partilham a “mesma” mulher: nos Oulād Bāba Ahmad através da inclusão de Meimuna (filha de Hemeila); entre os Oulād Sidi al-Vālli, com o efectivo casamento de Hemeila com um dos patriarcas do grupo, e a geração de descendência masculina (Al-Vālli Ould al-Kouri Ould Sidi al-Vālli).

A versão de Ahmadu Ould Hameiada, antes citada, contradiz a grande maioria dos quadros genealógicos, onde geralmente se reconhece que o primeiro casamento de Hemeila decorreu nos Oulād Sidi al-Vālli, e apenas posteriormente, quando tal se defende (o que

¹⁹⁹ Mokhtar Ould Mohameda (Iguerm, Outubro de 2007), questionado acerca das relações mantidas com o emirato, quer pelos Oulād Bāba Ahmad, quer pelos Oulād Sidi al-Vālli, não tem dúvidas quanto à preponderância do papel desempenhado pelos segundos: “os Oulād Sidi al-Vālli foram muito mais próximos do emirato. Mahand, o pai de Sidi al-Vālli foi o primeiro *zuāia* da região a contactar e estabelecer uma relação marabútica com os emires. Tal como os seus filhos Al-Kouri e Ethfagha Lemin o fizeram depois dele...”

nem sempre acontece), porventura a consumação de um segundo casamento entre os Idaualhājj.

Este interlocutor Oulād Bāba Ahmad, conceituado quanto aos seus conhecimentos genealógicos, defende, no entanto, que Meimuna é filha de um primeiro casamento de Hemeila realizado no seio dos Idaualhājj. Esta proposta (heterodoxa, face a todas as outras versões recolhidas, mas perfeitamente de acordo com a “regra”) apresenta assim uma proximidade dos Oulād Bāba Ahmad face à descendência (primogénita) de Hemeila, valorizando o grupo e afrontando a tradição bem mais consolidada que aponta Al-Vālli Ould al-Kouri como único filho desta mulher. Poderá assim pensar-se numa proposta que rivalize com o mais conhecido casamento de Hemeila nos Oulād Sidi al-Vālli.

Coloca-se ainda, contudo, uma terceira hipótese matrimonial para Hemeila. Diversos interlocutores (e materiais escritos) reconhecem de facto um casamento de Hemeila entre os Idaualhājj, exemplarmente concretizado na aliança com o seu primo paralelo patrilinear, mas sempre posterior ao seu divórcio de Al-Kouri.²⁰⁰ Esta aplicação do “modelo preferencial” (em muitas sociedades muçulmanas, e também entre a população *bidān*) não é, no entanto, unanimemente aceite, e geralmente reconhece-se o casamento com Al-Kouri Ould Sidi al-Vālli como o único matrimónio de Hemeila (concretamente entre os Oulād Sidi al-Valli e os Idaualhājj).

Ao questionar a genealogia de Hemeila entre os Idaualhājj, fui por vezes remetido para os Oulād Sidi al-Vālli como o grupo que melhor conheceria Hemeila e a sua ascendência. Já entre os próprios Oulād Sidi al-Vālli, as minhas dificuldades em desenhar a

²⁰⁰ “Informants agree that paternal cousins have first rights to a girl, and where the father of a girl contemplates giving her in marriage to anyone else, the paternal cousin must first release her by renouncing his claim” (BARTH 1954: 167).

ascendência de Hemeila deviam-me remeter, por seu turno, para o seu universo tribal de origem, isto é, para os Idaualhājj... Numa prova clara da ambiguidade do programa agnático.

O grupo que abertamente declara ‘Aguiga como *naṣṣrānī* – os Oulād Deimān – não a inclui genealogicamente nos seus *nasab*-s, tratando-se “apenas” da mãe de uma mulher (ainda que ilustre) que casou na tribo. Entre os Idaualhājj, onde se repete esta mesma associação por via da aliança (num grau de maior proximidade), ‘Aguiga é hoje em dia uma completa desconhecida. Nesta medida pode também compreender-se o apagamento a que é actualmente votado Maham Ould Elemin, neto do ilustre Najib. Acompanhando o desconhecimento completo de ‘Aguiga entre os Idaualhājj, também o seu marido desaparece das tradições genealógicas mais recentes.

Isto é, muito embora a descendência se garanta sobre a primogenia de um patriarca, a construção da tribo conflitua com as estruturas familiares nucleares, concluindo-se na utilização de dois modelos conceptuais (a “tenda” e a “tribo”), que se devem articular sobre um mesmo princípio geral: “(The) norm of solidarity based on the notion of common origin, and the norm of separate (and possibly opposed) interests based on the notion of individuated households” (ASAD 1970: 105, ver ainda KHURI 1970).

Fredrik Barth (1954), contrariando a visão geralmente reflexa nas “sociedades africanas”, apresenta também esta partição, ainda que no seu exemplo Kurdo se destaque que o modelo de aliança preferencial opera sobretudo nas primeiras etapas de um esquema segmentário, servindo privilegiadamente para agregar fracções a uma escala minimal:

Father's brother's daughter marriage plays a prominent role in solidifying the minimal lineage as a corporate group in factional struggle. Marriages of this type thus serve

to reinforce the political implications of the lineage system, not, as in most African systems, relative to the relations between whole lineages, but here, on the contrary, relative to the first potential lines of fission and segmentation within the minimal lineage itself (BARTH 1954: 171).²⁰¹

Voltando a Hemeila, será possível aplicar aqui esta tese? Que modelo é aqui operativo? O modelo “árabe”, ou o modelo exogâmico (político), no qual se “distribuem” membros do grupo por universos tribais distintos? Neste caso, acompanhando uma mesma personagem, deparamo-nos quer com um casamento primo paralelo patrilateral, quer com um casamento num universo tribal distinto ao da sua origem.

Não se tratando aqui simplesmente de uma solução de compromisso epistemológico, os dados de terreno parecem afirmar a válida aplicação de ambas as opções matrimoniais, dificultando, neste caso, a utilização da expressão “preferencial”, para as regras da aliança (BOURDIEU 2002 [1972]). Neste caso preciso, insisto, o “modelo preferencial” terá sido ensaiado apenas após o fracasso do seu primeiro casamento, realizado fora da própria tribo. E assim, podem aplicar-se a esta personagem dois os dois, mais distintos, modelos de aliança distintos: quer o “casamento árabe”, quer a aliança exogâmica com um homem de outra tribo (sendo esta, na maioria das vezes, reconhecida como a primeira, e possivelmente única, experiência matrimonial de Hemeila).

²⁰¹ Note-se, por exemplo, como o trabalho de Emyrs Peters (1967) balançava entre a inevitabilidade da aplicação “do modelo” e a sua evidente maleabilidade: “Bedouin say that they always marry their parallel cousins, and do not give their daughters to others if they can help it (...) Census data does not support this view. Nearly as many men find wives outside their agnatic group as within it” (PETERS 1967: 274).

1.5 Os limites tribais do “casamento político”

“(...) time-reckoning is a conceptualization of the social structure, and the points of reference are a projection into the past of actual relations between groups of persons. It is less a means of co-ordinating events than of co-ordinating relationships (...)” (EVANS-PRITCHARD 1969 [1940]: 108).

Hemeila, mais do que uma peça genalógica, é actualmente um modelo feminino prezado e um verdadeiro exemplo de conduta entre muitas mulheres Oulād Sidi al-Vālli. Nesta tribo, como antes referi, as descendentes de Hemeila continuam a valorizar a posição intransigente da sua “mãe”, incapaz de aceitar um segundo casamento do marido (que, enfim, se realizaria após o divórcio). Neste contexto utiliza-se ainda a expressão *hemla*, que derivando de Hemeila significará “uma mulher que não gosta de homens”:

As descendentes de Hemeila, grande parte das mulheres da aldeia, são terrivelmente ciumentas, pelo facto de Hemeila ter sido trocada por outra mulher (de estatuto servil). Hemeila cortou então com tudo o que fosse masculino. Um poço, se tivesse um nome masculino, ela não bebia dessa água.

Taiman mint Haimin, Taguilalet, Outubro, 2006.

Contrariamente a este tipo de discurso - popularizado, é certo - deve assinalar-se que, por exemplo, entre a descendência de Ibrahim (filho do segundo casamento de Al-Kouri), se valoriza sobretudo a posição paterna, e a justiça que este demonstrou em educar da mesma forma qualquer um dos seus filhos, não os distinguindo quanto às origens mais

ou menos “nobres” das suas mães.²⁰² Nesta medida, o papel de Hemeila enquanto matriarca dos Oulād Sidi al-Vālli surge profundamente limitado, numa operação que pode igualmente estender-se ao seu marido, Al-Kouri. Também neste caso, grande parte do grupo não o reconhece como o mais decisivo líder tribal, permitindo questionar, entre os próprios Oulād Sidi al-Vālli, o valor “político” do casamento de Hemeila com Al-Kouri Ould Sidi al-Vālli.

Se Al-Kouri é geralmente definido como um dos patriarcas dos Oulād Sidi al-Vālli, o alcance do destaque que lhe é atribuído surge contestado noutras linhagens da tribo, ainda que sempre se assinala o seu papel fundamental na liderança dos combates da guerra de Xarbubba (o momento fundamental, como dizia, da história do grupo).

²⁰² Neste sentido considere-se o enquadramento, recolhido igualmente junto de uma mulher Oulād Sidi al-Vālli, no qual se atribuem a Hemeila alguns dos piores esteriótipos (a proximidade com cães, com “*forgerons*” e o seu conhecimento de uma língua que não o árabe): “Quando Hemeila aqui chegou para casar trazia consigo dois rapazes. Um tornou-se *forgeron* e outro pastor. Hemeila falava com eles numa língua que as pessoas não entendiam. Ao primeiro chamava Lgraini, que depois se soube significar ‘ex-*forgeron*’ e que foi educado para se tornar um *forgeron*. Ao segundo chamava Al-Venkaui, que depois se soube significar ‘homem baixo, que gosta de cães, que corta árvores’, e que se ocupou dos rebanhos” (Taiman mint Haimin, Taguilalet, Outubro, 2006).



Ilustração XXII. Cemitério de Tindalah (Trarza).

Resumidamente, Sidi al-Vālli, o epónimo tribal, teve seis filhos com descendência actualmente conhecida: Al-Kouri, Mutailā, Ethfagha Lemin, Mustaf, Mahi, Haballah. Al-Kouri, na maior parte das versões, é identificado como o primogénito do fundador desta fracção Oulād Deimān, partilhando com o seu irmão Mutailā a filiação ao primeiro casamento de Sidi al-Vālli, assim legitimando a mais “correcta” proximidade com o patriarca.

Do casamento de Al-Kouri com Hemeila nasce apenas um filho, Al-Vālli, e este, por seu turno, terá cinco filhos com descendência conhecida até hoje: Ma, Meilud, Lemin Ami, Mohamed al-Karim e Ahmad Zarrouk.

Geralmente reconhece-se que foi sob a liderança de Al-Kouri que a tribo se estruturou definitivamente (meados do século XVII), aproximando-se da sua forma presente. Mas esta não é, no entanto, a única fórmula legitimatória. Há pelo menos 4 grupos que defendem a sua preponderância neste momento chave da definição tribal:

- 1) Os descendentes do “primogénito” Al-Kory.
- 2) Os descendentes de Sidi Bubacar, “arquitecto da continuidade da tribo” e, possivelmente, o primogénito de Sidi al-Vālli.
- 3) Os descendentes de Ethfagha Lemin, filho de Sidi al-Vālli “que terá negociado a paz e a manutenção de um estatuto livre junto do emirato”.
- 4) Os descendentes dos 3 filhos de Sidi al-Vālli “mortos como mártires na guerra de Xarbubba”.

Muito embora a maioria dos autores enumerem apenas cinco filhos de Sidi al-Vālli, a tradição oral refere-se sempre a um sexto: Sidi Bubacar. Antes de morrer, Al-Vālli terá incluído esta personagem na sua herança, ligando-se a ele para sempre, ou bem assumindo uma relação filial, ou, noutra versão, num gesto de amizade para quem em vida se havia tornado seu próximo discípulo (cf. CONTE 1991: 76-81, quanto à possibilidade de um filho adoptado herdar, segundo as tradições árabes).

A morte de Sidi al-Vālli (1047 HG) terá sido mantida em segredo durante alguns dias, até Sidi Bubacar convencer os irmãos do erro que cometiam. A tribo, estava então temerosa quanto ao seu futuro, dada a difícil vizinhança com as tribos árabes Maghvra (que definiriam o futuro emiral da região), uma vez que apenas Sidi al-Vālli, através do seu prestígio, garantia a segurança do grupo.²⁰³

Sidi Bubacar, possivelmente mais velho que Al-Kouri, segundo esta versão, terá então dito aos filhos de Sidi al-Vālli (“seus irmãos”) que estes deviam ocupar o lugar do

²⁰³ A tradição oral em Taguilalet (a aldeia que actualmente centraliza grande parte da tribo) refere sempre o tributo anual de um camelo feito pelos árabes Maghvra a Sidi al-Vālli, valorizando o respeito e consideração que as tribos árabes tinham pelo seu patriarca (um elemento também assinalado em NORRIS 1969: 500).

seu pai, agindo exactamente da mesma forma que ele. Isto é, consolidando o modelo estatutário por ele inaugurado. Sidi Bubacar torna-se, desta forma, não só no primogénito de Sidi al-Vālli, como, segundo esta versão, o verdadeiro responsável pela manutenção da tribo nos termos em que a conhecemos até hoje.

É na continuidade destes acontecimentos que Ethfagha Lemin, outro dos filhos de Sidi al-Vālli, se destaca como o verdadeiro unificador dos Oulad Sidi al-Vālli. Nesta versão terá sido Etfagha Lemin a assumir, conforme proposta de Sidi Bubacar, o lugar de *‘alim*, e foi nessa posição que terá estabelecido a paz com as tribos árabes que no final do século XVII passaram em definitivo a controlar a região.²⁰⁴ Este será assim o terceiro “re-fundador” da tribo, reponsável, neste caso, pela incorporação do grupo no quadro emiral, onde permaneceu até à actualidade.²⁰⁵

Al-Kouri e Ethfagha Lemin são os únicos filhos de Sidi al-Vālli que não faleceram na guerra de Xarbubba (defendida como uma guerra pela expansão da “verdadeira” fé islâmica entre as populações negras das margens sul do rio Senegal e entre as “pouco crentes” tribos árabes), e assim, se por um lado se destacam na consolidação política do grupo, o lugar de mártires (*xaid*) está até hoje reservado aos seus irmãos: Mutailā, Mustafa e Mahi. Este importante argumento tribal enfrenta igualmente a “correcta” linhagem de Al-Kouri, sobretudo, e a hipótese que a visa colocar num nível estatutário privilegiado (por via exclusiva da sua proximidade com o patriarca da tribo).

²⁰⁴ Consolidando esse encontro continua a referir-se o seu próprio casamento com uma das sobrinhas do emir de Trarza, Fātma mint ‘Ali ould Ahmed ben Damān.

²⁰⁵ Etfagha Lemin terá pedido aos discípulos de seu pai para que estes esperassem sete dias enquanto ele tomava uma decisão. Ele entrou então na biblioteca de Sidi al-Vālli, fechando-se aí a estudar durante esse período, no fim do qual se declarou preparado para ocupar o lugar de *‘alim*.

Os “filhos” de Al-Kouri são certamente prezados pelos seus laços filiatórios e por uma indelével ligação a um dos patriarcas da tribo, mas a “pureza” da sua linhagem, a “mais próxima do patriarca” (ligada a um modelo xerifal que entende a sucessão como um privilégio dos filhos mais velhos), não é a única linguagem, ou sequer a mais valorizada forma de sustentação identitária do grupo.

O modelo tribal, tomado de forma restrita enquanto grupo de descendência unilinear, não é obviamente suficiente na análise deste grupo e dos seus discursos de legitimação. Muito embora neste caso não se incluam aqui os grupos afiliados à tribo – que existem –, a simples leitura das linhagens derivadas de Sidi al-Vālli parece suficiente para mostrar a complexidade de um modelo aparentemente linear, mas que surge intensamente discutido, tomado por inúmeros outros argumentos, que não a pura e simples inscrição num quadro genealógico.

Ilustração XXIII. “Hemeila i Maham (i)bn Elemin (i)bn Najib” (cemitério de Tindalah/Trarza).



Este exemplo, sintético, deve completar a inscrição tribal de Hemeila. Neste caso, reflectindo sobre o grupo que “oficialmente” a recebeu em casamento, nota-se que mesmo a possibilidade do seu casamento exogâmico, entendido como operação política concertada entre núcleos tribais destacados (Idaualhājj e Oulād Sidi al-Vālli), se complexifica na

revisão dos dados genealogicamente inscritos. A sustentação do “casamento político”, unindo duas figuras distintas de ambos os grupos, não parece definir qualquer entendimento linear deste projecto, que actualmente ainda se discute entre os descendentes dos diferentes patriarcas da tribo.

1.6 Um cemitério na Guibla

Procurando completar esta discussão decidi visitar o famoso *maqbar* Idaualhājj de Tindalah. “O mais importante e um dos mais antigos cemitérios Idaualhājj”, refere-me Cheikh Ahmad, “com espaços mais ou menos definidos para cada família (e onde todas estão representadas)”, chamando ainda a atenção para o facto de Tindalah se estabelecer precisamente no centro geográfico do território/“do mundo” Idaualhājj.²⁰⁶

Surpreendentemente Hemeila e Maham encontram-se sepultados lado a lado, num local privilegiado do cemitério, com lápides bem assinaladas, muito embora os séculos passados desde a sua morte. Uma prova indicativa do interesse do grupo na preservação destas personagens, ao contrário de outras, que, muito embora o seu papel destacado na história da tribo, não têm uma sepultura reconhecida.²⁰⁷

²⁰⁶ Devem ainda assinalar-se os cemitérios de Lemeileh (a sul de Tindalah, onde está sepultado Babba Xams), Takxkumba (um velho *maqbar* junto ao rio Senegal, onde encontramos o filho mais velho de Babba Xams, Al-Vālli Ould Babba Xams, ou a chefia dos Oulād Bou’Ali), ou Tilbarkat (a sudeste de Nouakchott, onde se sinalizam Baba Ould Hamdi e Baba Ould Mohamedin Ould Hamdi, e ainda a actual linhagem dos *xams*-s: Salek Ould Habdallahi Ould Mokhtar).

²⁰⁷ Considerem-se, neste sentido, os exemplos do próprio Mokhtar Ould Elemin, ou de Maham Ould Elemin. Muito embora, neste último caso, Mukhtār Ould Hamidun [1994] assinala a sua sepultura em Tindaidukan, a

Ora, na lápide de Maham, em Tindalah, lê-se: “Maham ibn Mokhar, conhecido pelo nome de Maham AbubaK.”²⁰⁸ Inicialmente, confrontado com estes dados, pensei tratar-se de pai e filha, Maham e Hemeila, mas de facto, e de acordo com todas as versões, Maham ibn Mokhtar não será nunca o pai de Hemeila. Maham Ould Mokhtar, a figura sepultada ao lado de Hemeila em Tindalah, será, isso sim, o seu primo paralelo patrilateral, e, de acordo com as versões Oulād Bāba Ahmad (e apenas estas, onde se inclui Ould Hamidun), possivelmente o seu marido (quer entre os Oulād Sidi al-Vālli, quer entre os próprios Idaualhājj, não se reconhece qualquer casamento de Hemeila posterior à união com Al-Kouri Ould Sidi al-Vālli).

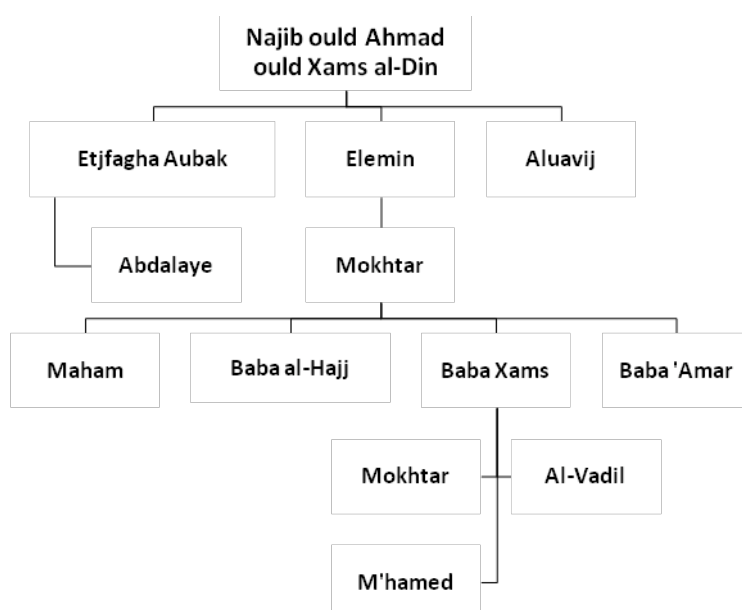


Ilustração XXIV. Extracto da genealogia dos Idaualhājj de Trarza, como actualmente defendida pela fracção Oulād Mokhtar (chefia tribal).

oeste da actual aldeia Oulād Sidi al-Vālli de Taguilalet, precisamente a região onde a sua filha Hemeila terá casado com Al-Kouri (esta informação nunca me foi referida por nenhum interlocutor).

²⁰⁸ Ahmad Ould Sidi Mohamed, o “historiador” Idaualhājj, afirmou defender-se na tribo que o Maham que encontramos hoje em TinDālaH, terá sido a primeira personagem Idawlhājj aí sepultada.

De volta a Nouakchott (Outubro de 2007), confronto Cheikh Ahmad Ould Mokhtar com as descobertas no seu cemitério de família. Foi uma surpresa encontrar, sem dificuldade, a lápide de Hemeila, num cemitério onde muitas das mais antigas sepulturas não são já identificáveis. No entanto, existem diferenças significativas entre a lápide que celebra Hemeila e, por exemplo, Maham, a seu lado. A personagem feminina tem uma inscrição recente, escrita sobre cimento, quando Maham se apaga já sobre uma pedra centenária.

Cheikh Ahmad sabe precisamente ao que me refiro, confirmando que se repete na tribo que as primeiras personagens enterradas em Tindalah são “Maham al-Kebir” (Maham Ould Mokhtar Ould Elemin, clarifica) e Hemeila. Quanto à recente lápide de Hemeila, afirma que esta foi refeita há alguns anos por Ahmad al-Karim al-Zaiad, o antigo imame de Zamzam. Tratando-se apenas de uma banal reparação, depois de um “*Hivernage*” que destruiu algumas lápides.

Continuando a reflectir sobre Maham Ould Elemin e Maham Ould Mokhtar, e quanto aos cemitérios da tribo e às localizações das suas sepulturas, pergunto finalmente onde se encontra sepultado Mokhtar Ould Elemin, não tendo conseguido localizar a sua sepultura em Tindalah. A resposta, surpreendente, complica a clara narrativa sempre proposta entre os Oulād Mokhtar: “Não se sabe... ninguém sabe...”

Obviamente que existem muitas personagens saharianas desaparecidas, vítimas dos percursos realizados, de batalhas, de viagens até, como vimos quando ao patriarca Elemin Ould Najib. No entanto a maioria das grandes figuras tribais é geralmente reinventada, possivelmente santificada e enquadrada em espaços fúnebres (como antes destaquei, nota 206).

O próprio estatuto (*zuāia*) do grupo justificaria mais facilmente este tipo de processos de preservação memorial (assim como o facto de não se tratar de uma tribo eminentemente nómada). Este é, por exemplo, o caso paradigmático do cemitério de Tirtillas (a norte de Tiguent), onde quase lado a lado, e expondo as mesmas imponentes estruturas fúnebres, se assinalam “o mártir” Nasr al-Din e “o santo” Bouhoubeini. Ora, não se verifica nenhum processo deste tipo quanto ao patriarca dos Oulād Mokhtar, passando-se o mesmo com Elemin, seu pai, ou o seu irmão Maham.

Actualmente residente na capital, encontro facilmente o autor da recente inscrição fúnebre de Hemeila em Tindalah. Procurando ainda resolver a questão que envolvia Hemeila e os dois Maham-s (Ould Elemin e Ould Mokhtar), interrogo Ahmad al-Karim al-Zaiad quanto a estas lápides. Este interlocutor, que se provará fundamental na clarificação das viagens matrimoniais de Hemeila, afirma que pelos anos oitenta do século XX refez de facto a pedra que assinala a sepultura de Hemeila, “copiando escrupulosamente os dados indicados na original.”

Repete-me que Hemeila e Maham estarão entre as personagens mais antigas de Tindalah, mas sempre ouviu dizer que a primeira pessoa aí sepultada terá sido “um certo Dallah, membro de um antigo grupo humano chamado Guaishid.”²⁰⁹ Este interlocutor não define Tindalah como um espaço Idaualhājj, afirmando julgar que aí se encontram pessoas de quase todos os grupos humanos da região de Trarza, e que a preponderância Idaualhājj no cemitério será um fenómeno mais ou menos recente.

²⁰⁹ Numa leitura claramente “hamiduniana”: “Tindalha. – Du Zén. ‘tin Dhalhen’ = celui (puits) des Dhallen” (idem: 472). Para estes autores Tindalha não é “um cemitério Idaualhājj”, mas um antigo cemitério onde, entre outras, existem inúmeras sepulturas Idaualhājj (LERICHE & HAMIDUN 1948: 472). Thomas Whitcomb (1975) aponta a fracção Dayllan (Aylla o epónimo tribal) dos “Angādis” como na origem do nome “Tindayllah” (WHITCOMB 1975: 120).

Quanto à minha investigação em torno de Hemeila e Maham, Ahmad al-Karim al-Zaiad não tem quaisquer dúvidas, afirmando que actualmente existe uma enorme confusão na tribo em torno do nome Maham, que efectivamente não é uma personagem, mas sim duas: “o pai de Hemeila é Maham Ould Elemin Ould Najib. O ‘vizinho’ de Hemeila em Tindalah é Maham Ould Mokhtar, sobrinho do pai de Hemeila e seu primo.”

De acordo com a voz que sempre se reconhece na tribo, afirma, “conforme sempre ouviu” entre os Idaualhājj, que apenas Hemeila apenas se casou como Al-Kouri Ould Sidi al-Valli, não aceitando a minha sugestão de que marido e mulher estivessem sepultados lado a lado.

- 1) Maham o. Elemin é o pai de Hemeila
- 2) Maham o. Mokhtar é o primo paralelo patrilateral de Hemeila
- 3) O casal que está sepultado lado a lado em Tindalah, Hemeila e Maham, são primos (ou marido e mulher segundo, na versão de Ould Hamidun e dos Oulād Bāba Ahmad)

É verdade que em todas as hipóteses genealógicas expostas pelos Idaualhājj se inclui a vocação comercial da tribo e, na esmagadora maioria das vezes, a declaração de uma colaboração frutífera com diferentes personagens europeias (evoluindo até ao período colonial). Estas relações, tal como actualmente se definem, pensam a *qabīla* enquanto grupo “cosmopolita”, com relações ancestrais – e valorizáveis – junto de diferentes interlocutores europeus.²¹⁰

Se é verdade que a *qabīla* se corresponde com os “mais próprios” quadros genealógicos – ligação ao *nasab* profético, associação ao Adrar, “inata” vocação comercial

²¹⁰ Conta o ditado que um dia, em pleno deserto, preparam uma refeição com açafrão a Nasr al-Din que, surpreendido, pergunta onde foram encontrar tal especiaria. Resposta: neste deserto, existem os Idaualhājj.

e, mais recentemente, boas relações com o tecido (árabe) emiral, é também verdade que se aceita o encontro com o Ocidente (neste caso com comerciantes europeus) como uma mais valia, abertamente defendida... conquanto este encontro não toque em expressões eminentemente genealógicas.

“Trade does not imply the same solidarities or obligations as communion. On the contrary, trade differentiates the parties to it, defines them in terms of separate and opposed, if also complementary, interests” (SAHLINS 2004: 38), escrevia Marshall Sahlins no famoso debate antes iniciado quanto aos cruzamentos entre cultura(s) e historicidade nas ilhas do paífico. Esta passagem, ilustrativa das ambiguidades inerentes à definição de uma relação comercial pode enquadrar o modelo narrativo actualmente discutido pelos Idaualhājj.

O relacionamento sugerido entre esta tribo e os seus “sócios” europeus parece formalmente resumir-se a uma relação estritamente comercial, que não deve tocar quaisquer outros aspectos da vida (tribal) do grupo. Mas, por outro lado, e tocando outros níveis narrativos da definição tribal, o encontro comercial com europeus desencadeia debates profundos no seio da tribo e na sua relação com grupos vizinhos, como imos.

Esta é uma leitura possível do debate que concluí em Tindalah, onde aparentemente se prova o apagamento, físico até, de algumas das personagens historicamente mais importantes no comércio atlântico (Elemin, e os seus filhos Maham e Mokhtar, por exemplo), mas onde ainda se nota a significativa presença de outras (Hemeila, neste caso).

2. O “tradutor” como ordem estatutária/o antropólogo como referente genealógico

Mas recentremo-nos na relação com o comércio atlântico, um dos elementos comuns aos Idaualhājj e aos Oulād Deimān (particularmente para os Oulād Bāba Ahmad), que continua a ser valorizado por ambos até ao presente. É precisamente neste âmbito que as narrativas Oulād Bāba Ahmad colocam o seu antepassado epónimo: como uma figura proeminente da região, no centro das actividades comerciais desenvolvidas por europeus, e enquadradas estruturalmente pelo emirato de Trarza, conforme sempre me destacaram. Quanto aos Idaualhājj, o quadro que estabiliza actualmente a sua narrativa fundacional parte do “viajante” Elemin Ould Najib e da sua abertura das “florestas” da goma do sudoeste da Mauritânia aos navios europeus.

Pensei trabalhar junto dos Oulād Bāba Ahmad as antes referidas “capacidades linguísticas” do seu fundador, mas a minha recepção no grupo logo me reenviou para a misteriosa ‘Aguiga mint Barmi.

A minha introdução nos Oulād Bāba Ahmad fez-se de forma muito cordial, sendo rapidamente chamado afectuosamente de *ghāl* (tio materno).²¹¹ Consciente de que o meu lugar de investigador se conjugava com o que me havia sido designado, assumi, facilmente,

²¹¹ “Irmão da mãe, em sentido estrito” (BOURDIEU 2002 [1972]: 87), ou qualquer homem da descendência materna (COLE 1984: 181). Sophie Caratini (1989; 1995), em contexto *bidān*, sublinha sobretudo este sentido mais vasto da aplicação do termo: “Un terme de parenté désigne cette relation de préséance d’un groupe sur l’autre: *hāl* ‘oncle maternel’. Si, par exemple, une B donne régulièrement des femmes aux hommes d’une fraction A, tous les hommes de B sont nommés *ahwāl* ‘oncles maternels’ par tous les hommes de A, et cette appellation connote la protection de B par A, la solidarité obligatoire de B vis-à-vis de A et la préséance de A sur B” (CARATINI 1995: 38).

o papel de “português” que me foi consagrado (mas também o de “jovem doutor”, ou “*chercheur*”). Tratava-se assim de um interesse partilhado, que conjugava trabalho científico (da minha parte), com a necessidade de muitos dos meus interlocutores decifram, interrogarem, ou simplesmente publicitarem, uma parte da história dos grupos tribais a que se associam.

No entanto, o papel me era atribuído, explicava-se neste contexto através da associação concreta a uma personagem conhecida nas genealogias do grupo: ‘Aguiga meen Barmi. Neste caso, Mohamedin Ould Bāba Ahmad teria casado com Meimuna mint Hemeila mint ‘Aguiga:

Hemeila teve uma filha e um filho antes do casamento com Al-Kouri. Não sei nada acerca do rapaz, mas a filha, Meimuna, casou com Mohamedin Ould Bāba Ahmad. Não tiveram filhos homens.

Hemeila foi a única mulher Idaualhājj que entrou nos Oulād Deimān. Depois ela casou uma segunda vez, com Al-Kouri Ould Sid al-Vālli, e tiveram um único filho, Al-Vālli Ould al-Kouri Ould Sidi al-Vālli.

Ahmadu Ould Hameiada, Iguerm, Novembro 2006.

Assim, através de Meimuna mint Hemeila mint ‘Aguiga, passo a integrar as estruturas de parentesco da *qabīla*, uma vez que o facto de Mohamedin Ould Bāba Ahmad casar com uma neta de ‘Aguiga mint Barmi continua a veicular, até à actualidade, um laço genealógico tido como *naçrānī* (suficiente para a aproximar de um investigador português). Esta descendência feminina de Hemeila é apenas conceptualizada neste contexto tribal preciso, muito embora os incontáveis debates que mantive sobre estas personagens, onde este desenho filiatório nunca me foi referido (particularmente entre os Idaualhājj).

Os ordenamentos genealógicos passíveis de serem escritos fazem-se esmagadoramente sobre figuras masculinas e, na maior parte dos casos, através da unificação aos patriarcas do grupo, como vimos. A inscrição genealógica surge actualmente como um texto masculino, onde as mais importantes figuras femininas nunca são devidamente enquadradas, ou pelo menos, sem os elaborados esquemas que desenham as patrinhagens. Na maior parte dos casos os nomes das mães de importantes figuras são de facto desconhecidos, assim como de muitas das suas filhas (preservando-se sobretudo os nomes dos filhos)

Meimuna mint Hemeila mint ‘Aguiga insere-se de alguma forma nesta tipologia. Muito embora o seu nome seja por vezes reconhecido, trata-se de uma figura menor, mulher de Mohamedin Ould Bāba Ahmad, mas considerada sobretudo por ser filha de Hemeila (não tanto por ser neta de ‘Aguiga), a “princesa” Idaualhājj, de indisputável nobreza de carácter, mas de genealogia incerta.

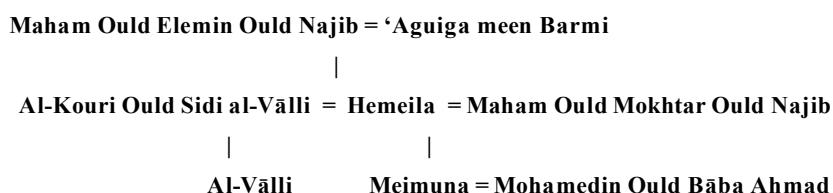


Ilustração XXV. Possibilidades matrimoniais de Hemeila.

No *Al-Ansab al-Oulād Deimān* (de Abdallahi Ould Emmeyn) concretizam-se mais alguns elementos desta discussão:

O segundo marido de Hemeila é Mohamedin [e não Maham, muito embora os dois termos se possam aproximar] Ould Mokhtar Ould Najib Ould Xams al-Din. Têm uma filha que se casa com Mohamedin Ould Bāba Ahmad. Deste casamento nasce ‘Aicha. ‘Aicha é a mãe de Tanit (*Al-Ansab al-Oulād Deimān*).

Esta versão defende um “regresso a casa” de Hemeila, após o fracasso do seu casamento com Al-Kouri Ould Sidi al-Vālli, concretizando-se então um casamento com o filho do seu tio paterno, Mokhtar. Uma proposta coincidente com o “modelo preferencial do casamento árabe” (CHELHOD 1965), sendo Hemeila a *mint al-‘amm* (prima paralela patrilinear) de Mohamedin Ould Mokhtar.

Para além de outras leituras a fazer, interessará, no quadro dos posicionamentos discursivos intra-tribais, considerar que a maior parte das genealogias e tradições orais destacam Hemeila sobretudo pelo seu casamento com Al-Kouri Ould Sidi al-Vālli (dos Oulād Sidi al-Vālli) e pelo facto de ser a mãe de Al-Vālli Ould al-Kouri Ould Sidi al-Vālli (m. 1689 *in* Leriche & Hamidun [1948: 466]).

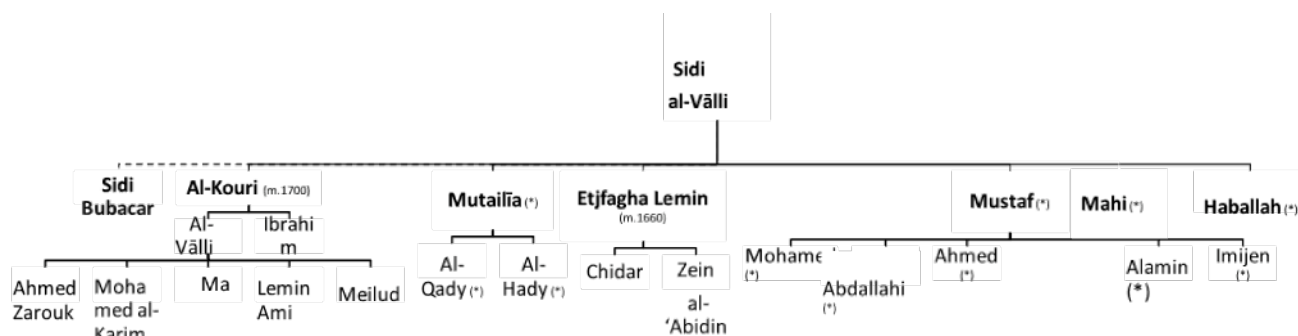


Ilustração XXVI. Oulād Sidi al-Vālli , assinalados com asterisco (*) os “mártires” da guerra de Xarbubba (século XVII).

Se a apresentação destas duas tipologias de aliança fornece um enquadramento, conservador, mas antropologicamente aceitável, quanto às situações explicitadas, estes modelos podem ainda ser explorados. E, nessa medida, estes enquadramentos “extremos” (BOURDIEU 2002: 104) revelam-se estruturas facilmente complexificadas.

O fracasso do “casamento político” de Hemeila entre os Oulād Sidi al-Vālli será a primeira leitura a considerar, mas interessa também destacar até que ponto este projecto matrimonial define um acordo efectivo entre ambos os grupos (a “instrumental exchange” de Sahlins [1968]).

Como vimos, entre os Oulād Sidi al-Vālli, a qualidade de Al-Kouri como primogénito do epónimo tribal não é um dado assente e o seu destaque como líder tribal é discutido conjuntamente com outras figuras do grupo (os seus irmãos, precisamente). A “aliança política” entre Hemeila e Al-Kouri (entre Idaualhājj e Oulād Deimān) dificilmente

retratará, hoje em dia, um inequívoco acordo entre duas chefia tribais, e o carácter político deste casamento é questionado e medido pelos próprios intérpretes deste projecto (neste caso, entre os Oulād Sidi al-Vālli).

Quanto ao casamento de Hemeila com o seu primo paralelo patrilateral (Maham Ould Mokhtar Ould Elemin Ould Najib), as questões antes assinaladas complexificam de tal forma esta aliança que a sua apresentação como modelo “preferencial” não expressa minimamente as relações visíveis numa análise mais aprofundada. O labirinto que envolve genealogicamente os pais de Hemeila, o facto de se reconhecer este casamento indiferentemente como o seu primeiro ou segundo laço matrimonial e o facto do seu pai (Maham Ould Elemin Ould Najib) ser apagado dos quadros legitimadores apresentados pela actual chefia tribal Idaualhājj, esvaziam qualquer possibilidade de linearmente se discutir esta aliança (ainda que partindo de uma tipologia já reconhecida).

É certo que a determinado momento (mais cedo, ou mais tarde, o que em si é já significativo) Hemeila deverá ter casado com o seu primo paralelo patrilateral, mas esta relação, e a sua simples inscrição numa carta genealógica, não explica de todo, os sentidos profundos desta aliança, como vimos. O modelo preferencial de casamento com a filha do irmão do pai reitera-se todavia (muito embora o papel do pai de Hemeila não seja nunca valorizado, antes pelo contrário, o que estabelece também uma ambiguidade face à continuada defesa deste quadro), ainda que essa ordem retórica (sobretudo), que tribaliza a aliança, não pareça suficiente para a leitura efectiva desta relação.

Pierre Bourdieu (2002 [1972]) expõe exemplarmente os dois momentos decisivos da aliança “árabe” ou “política”, as tipologias que Hemeila, precisamente, conjuga. No entanto, estas não são suficientes para a qualificação das relações efectivamente praticadas,

que se mostram intransigentes em serem incluídas em qualquer um dos dois modelos. Parece, isso sim, haver uma experimentação, na qual Hemeila é utilizada, quanto às políticas de aliança e aos modelos retóricos veiculados pelas chefias dos grupos que a reivindicam.

O casamento de Meimuna, filha do primeiro casamento de Hemeila com o seu primo paralelo, segundo a versão Oulād Bāba Ahmad, inscreve este grupo como o mais próximo dos Idaualhājj e da teia matrimonial que envolve Hemeila.

O casamento de Hemeila nos Oulād Sidi al-Vālli qualifica uma relação privilegiada entre Idaualhājj e Oulād Sidi al-Vālli, legitimada pelo desenvolvimento de descendência masculina. Os Idaulhāj, igualmente, aceitam apenas este casamento para a sua “filha” Hemeila, fortalecendo as possibilidades “políticas” deste projecto matrimonial. Neste sentido importa ainda assinalar que a versão recolhida por Ould Hamidun, na qual se define um segundo casamento de Hemeila após o fracasso do seu casamento entre os Oulād Sidi al-Vālli, não é nunca considerada pelos actuais Idaualhājj, ainda que este casamento concretize uma aliança “recomendada” com o seu primo paralelo patrilateral.

3. Hemeila reencontrada pelos Oulād Sidi al-Vālli

“...o etnólogo é bem o único a entregar-se à busca desinteressada de todos os itinerários possíveis entre dois pontos do espaço genealógico” (Pierre Bourdieu 2002 [1972]: 88).

Apenas dias depois da visita a Tindalah percebo a dimensão do achado. As mulheres (sobretudo) Oulād Sidi al-Vālli, perguntam-me se eu tinha de facto visto a sepultura de Hemeila? Onde estava? Como era?

Eu havia mantido o tema reservado, mas o comentário de um amigo tratou de divulgar a descoberta. E eu não estava de facto consciente do alcance da missão a Tindalah e da sua repercussão entre as Oulād Sidi al-Vālli. No âmbito deste trabalho estava então centrado em contexto Idaualhājj, não imaginando que estas investigações despertassem tanta curiosidade aos (e às, particularmente) descendentes de Hemeila.

Entre os Oulād Sidi al-Vālli não se conhecia o lugar onde estaria a “mãe” de grande parte da *qabīla*, aceitando-se geralmente que estaria sepultada (ou perdida) na margem sul do rio Senegal, “para onde havia partido depois do fim do casamento com Al-Kouri”. A descoberta da sua sepultura, a apenas cinquenta quilómetros da actual aldeia Oulād Sidi al-Vālli de Taguilalet, invertia todas as ideias quanto ao que se havia passado com esta mulher após o seu regresso aos Idaualhājj.

Se a tribo Idaualhājj, os “pais” de Hemeila, definem a sua sepultura no seu cemitério mais representativo, entre os Oulād Sidi al-Vālli ninguém sabia onde estaria Hemeila antes de eu a buscar, encontrar e discutir entre os dois núcleos genealógicos que a partilharam. Esta descoberta evidencia os limites e dimensões consolidadas pela tradição oral, possivelmente como resposta a outros imperativos que não uma linear inscrição histórica. É pelo menos assim que me surgem estes relatos, sem poder explicar como dados históricos tão consolidados (como a sepultura de Hemeila) fossem até hoje desconhecidos dos Oulād Sidi al-Vālli.

Quando entro no carro de regresso a Nouakchott vejo que já se preparam visitas à sepultura da “mãe” que julgavam desaparecida para sempre, mas que havia agora sido redescoberta pelo seu “tio materno”...

Conclusões

O encontro atlântico e os diferentes mecanismos de reconfiguração tribal

A definição dos relatos relativos à passagem/presença europeia no litoral sahariano concretiza-se, entre os *bidān*, geralmente através de quadros de oposição tribal, onde um elemento estrangeiro – *kafir*, *bafur*, português, espanhol, inglês ou, genericamente, *naṣṣrānī* – é apontado a um grupo que não o de pertença. Evidenciam-se, nesta medida, conflitos entre tribos vizinhas – estatutariamente rivais, geralmente –, ou, apontando-se simplesmente um enorme desconhecimento face aos grupos em causa (isto é, a afirmação de um vínculo *naṣṣrānī* sob um universo tribal absolutamente distinto geográfica ou estatutariamente). Não são no entanto estes os elementos aqui privilegiadamente trabalhados. Decidi neste texto centrar-me nas narrativas directamente reconhecidas pelos grupos em questão, possivelmente limitando os materiais de pesquisa, mas assim valorizando os textos recolhidos, porque perfeitamente integrados em discussões tribais mais consolidadas.

Essa será a primeira conclusão a retirar das reflexões aqui propostas, a plena integração das narrativas orais que debatem a inicial presença europeia no Sahara atlântico nos idiomas tribais *bidān*. Estes textos relacionam-se sempre com a estrutura complexa das

tribos, com o quadro que as inter-relaciona, e, como vimos, com os quadros fundacionais que as definem.

O facto de tratar o debate que inscreve Hemeila nas conclusões deste texto deve consolidar precisamente esta abordagem. Não se tratando neste caso de qualquer “grande narrativa”, onde se narram batalhas entre cristãos e muçulmanos, ou operações comerciais definidas ao cabo de séculos entre o Atlântico e as margens do Rio Senegal, o debate em torno de Hemeila define a complexidade como estas questões são tratadas entre os *bidān*. Opondo-se aos exemplos que geralmente enviam personagens estrangeiras para grupos que não o seu próprio, Hemeila surge-nos num plano, distinto, num debate interno em que três unidades tribais vizinhas disputam esta mesma personagem, negociando projectos de aliança matrimonial, provando relações privilegiadas com a estrutura emiral, ou redefinindo quadros estatutários.

A análise proposta a estas estruturas permitiu questionar alguns dos elementos utilizados na definição dos debates tribais, e muito particularmente quanto às políticas de aliança matrimonial. O modelo da “endogâmia preferencial” (preferencial não só em alguns terrenos, como em alguma antropologia), por exemplo, surge aqui questionado pelas evidentes “anomalias” verificadas na aplicação deste sistema (neste caso paradigmático, pelo facto de no grupo de pertença jamais se aceitar essa possibilidade matrimonial, quando esta é amplamente reconhecida fora dele).

Hemeila constituiu-se assim como exemplo das possibilidades do idioma do parentesco (e da aliança, particularmente), ou da tribo, quando discutidos com o elemento “exógeno” aqui descrito como *naçrānī*. As linguagens utilizadas nesta discussão são plenamente conhecidas (quer pela antropologia, quer pelas populações *bidān* que as

praticam), quase caricaturando, por exemplo, os modelos formais de “casamento político”, ou de “casamento endogâmico”, por exemplo. Mas, ao mesmo tempo que se valida a aplicabilidade destas estruturas conceptuais, esses elementos (que dificilmente poderei qualificar enquanto regras) rapidamente redifinem a sua apresentação.

Se este envolvimento tribal é em si sedutor enquanto terreno de trabalho, importa não esquecer que ele se estrutura sobre personagens ditas de origem europeia. Por vezes o campo tribal ocupa de tal forma o debate quanto a Hemeila e aos seus percursos que os argumentos deixam de passar por ‘Aguiga meen Barmi, ou por Maham “o tradutor” Ould Elemin. A intensidade do debate provocado quanto a esta figura feminina parece mesmo colocar a sua filiação (as suas “origens” *naçrānī*-s) num plano secundário, fruto do amplo envolvimento local que ocupa quase todas os territórios narrativos. Nesta medida poderemos aproximar-nos de uma discussão, indicada ao longo de todo o texto, quanto ao relevo dos contactos estabelecidos com Europeus e suas efectivas repercussões na região continental sahariana.

O actual tecido social *bidān*, como vimos, é fruto da convergência de múltiplos tecidos sociais (CLEAVLAND 2002; SEARING 2003; LYDON 2005), que estariam ainda em consolidação aquando do estabelecimento dos primeiros contactos com europeus (NORRIS 1986). Actualmente essa unidade (“compósita”, é certo [TAYLOR 2007]) existe, e dialoga directamente com os encontros encetados nos longínquos séculos XV e XVI. Esta é uma outra das conclusões que se destaca do levantamento efectuado: a inscrição das memórias relacionadas com os primeiros encontros com europeus integra o momento fundacional da sociedade *bidān*, que assim incorpora claramente estes elementos “exógenos” no seu tecido fundacional auto-reconhecido. A actual afirmação de

“*bidānidade*” converge com as primeiras viagens europeias na região, definindo, junto das representações que se fazem destas, a história do grupo de pertença (Ahl Bouhoubeini, Idaualhājj, são exemplos particularmente marcantes) e o seu posterior enquadramento estatutário (Oulād Bāba Ahmad, por exemplo).

As narrativas expostas parecem centrar-se em quadros culturais próprios, enquadrados nos processos de definição do ordenamento tribal, e utilizando privilegiadamente esse idioma. As tradições *bidān* que tratam o encontro inicial com Europeus afirmam sempre um universo de sentido definido sobre uma linguagem própria, ainda que essa linguagem inclua evidentes “importações”. Neste trabalho assinalaram-se de forma mais marcada as incorporações de elementos conhecidos entre sistemas tribais árabes, ou norte-africanos, aqui porventura mais visíveis do que outras estruturas (“africanas”, ou “europeias”) igualmente significativas.

Assim, e pensando ainda nos processos sociais gerados em torno de Hemeila, será que podemos afirmar que o encontro entre gupos (actualmente) *bidān* e personagens europeias consolida uma ruptura na historicidade?

Esta interrogação é feita de forma cautelosa, uma vez que nos séculos XVI e XVII a história da região passava por alterações profundas, a todos os níveis, num processo que ainda se revela marcante, como vimos. Esta interrogação prende-se sobretudo com o trabalho identitário desenvolvido desde então até agora, e uma vez consolidada a estrutura social *bidān*. Esta possibilidade de “interrupção narrativa” a que me refiro - talvez de forma demasiado incisiva – deseja simplesmente questionar os níveis a que se fizeram sentir as réplicas desde encontro.

A presença europeia proto-colonial no ocidente sahariano destaca-se claramente entre as tribos *bidān* com o desenvolvimento de narrativas que integram este momento na sua história e a comprometem com o seu processo de afirmação identitária/estatutária. A outro nível nota-se, contudo, o debate entre esses elementos e estruturas inter-tribais, nas quais se consolidam alianças, ou se discute com unidades tribais distintas. Retomemos quanto este tema a sugestão analítica proposta, entre outros, por Pierre Bonte (1987) quanto ao casamento entre homens Árabes e mulheres *znāga*.

Se a incorporação de mulheres em tecidos genealógicos (agnáticos) não constitui uma novidade (NORRIS 1982), estes movimentos parecem implicar, entre os *bidān*, o “rapto” de mulheres de origem não-árabe, por homens identitariamente Árabes²¹². Será que a partir desta estrutura é possível ensaiar uma aproximação que neste caso defina a incorporação de mulheres *naçrānī*-s em tecidos sociais *bidān* de origem *znāga*?

Aceitando esta possibilidade, a incorporação de mulheres *naçrānī*-s prova a reconversão de um modelo conhecido, mas agora redefinido sobre novos elementos (esta hipótese deve ainda ligar-se com o mecanismo que antes sugeri quanto à leitura dos projectos de aliança matrimonial de Hemeila, tomando idiomas já conhecidos, mas logo reconsiderados).

Neste caso os grupos geralmente idealizados como “dadores de mulheres” (“les znāga donneurs de femmes”), invertem esse seu papel, embora replicando um “velho” modelo, que efectivamente se pode ligar aos primeiros contactos entre populações Árabes e

²¹² “(La) distinction entre guerriers *hassān* et tributaires *znāga* est essentielle: dans sa dimension ‘ethnique’, ‘Arabes’ hilaliens vs ‘Berbères’ *sanhāja*, mais surtout dans son contenu féminisant les znāga donneurs de femmes qui acceptent la protection attachée à ce statut et versent en contrepartie la *hurma*, le prix de l’honneur” (BONTE 2002: 141).

Berberes no norte de África (NORRIS 1982). Se no contexto exclusivo da discussão entre “Berberes” e “Árabes” os primeiros terão sido sempre “dadores” de mulheres, com a chegada/passagem de europeus e com a subsequente redifinição estrutural do universo *bidān* (indiferentemente da escala em que esta tenha ocorrido), grupos de origem eminentemente Berbere (junto dos quais trabalhámos) tornam-se eles próprios os receptores de mulheres estrangeiras (Europeias, neste caso).

Esta possibilidade, voltando ainda a Hemeila, pode assim considerar a ligação entre um universo local e elementos inovadores possibilitados nos contactos comerciais (e não só) com Europeus. Os processo de incorporação de mulheres *naçrānī*-s, nas narrativas que recolhi no sudoeste da Mauritânia, sai poderá assim sair de uma lógica exclusivamente bipartida entre árabes e *znāga*-s, incluindo, com clara intensidade narrativa, novas possibilidades. Neste caso o “rapto” de *naçrānī*-s, embora invertendo um modelo, reflecte-o ainda. Isto é, universos sociais sem uma eminente legitimação genealógica “árabe” parecem aplicar uma linguagem social idealizada como “árabe”.

Se, como refere Bonte (1998), o casamento se caracteriza sobretudo pela ocupação/anulação do espaço identitário feminino por quadros genealógicos eminentemente masculinos, o casamento de ‘Aguiga Barmi entre os Idaualhāj (uma estrangeira, possivelmente *naçrānī*, conforme a tradição oral), declarará a vitória destes últimos sobre um “espaço” europeu. Este território é, no entanto, partilhado, construído não sob uma guerra ou uma evidente conflitualidade, mas sobre acordos comerciais potencialmente proveitosos para ambos. Os Idaualhāj são sempre referidos nas tradições *bidān* como “próximos” dos Europeus, como um grupo que aproveitou de forma vantajosa as oportunidades surgidas com o comércio atlântico, e também talvez aí se possa pensar

noutra leitura para a inclusão destas personagens femininas na. Isto é, como prova inequívoca da relação de proximidade entre Idaualhājj e europeus, mas também como prova da sua “corrupção social”, ao incluírem mulheres europeias no seu seio.

A incorporação de ‘Aguiga nos Idaualhājj (ainda que apenas por via de um laço matrimonial), poderá consolidar uma relação “íntima” entre Idaualhājj e Europeus, ao autorizar-se o casamento de Maham, o provável primogénito de Elemin Ould Najib, com uma estrangeira (porventura não muçulmana). Se no passado esta relação consumou um projecto de aliança matrimonial, actualmente essa legitimação tribal não se verifica, como vimos (particularmente entre os próprios Idaualhājj).

Os subsequentes casamentos de Hemeila (filha de ‘Aguiga) devem já ser incluídos a outro nível, no qual se repercutem sobretudo as políticas internas de aliança tribal (com os Oulād Deimān: Oulād Bāba Ahmad e Oulād Sidi el-Vālli). Reconhecem-se assim dois níveis de aproximação: em primeiro lugar o esquema que venho desenhando, com a “conquista” de uma *naṣṣrānīa*; em segundo lugar, o debate interno, intra-*bidān* e inter-tribal, onde a filha dessa *naṣṣrānīa* se reconhece em três universos tribais distintos (Idaualhājj, Oulād Sidi al-Vālli, Oulād Bāba Ahmad), não sendo neste caso “raptada”, mas partilhada e fruto da competição interna entre grupos tribais de estatuto semelhante.

A interrogação que acima propunha quanto ao destaque a atribuir aos encontros entre populações (tribalizadas) do ocidente sahariano e personagens europeias poderá assim marcar-se, não como uma “interrupção narrativa”, mas com a clara inscrição de novos elementos, que partilham a contínua redefinição identitária e histórica destes grupos. Os exemplos recolhidos neste trabalho aprofundam esta possibilidade, na qual o passado

comum continua a ser discutido e mesmo incorporado nos mais íntimos sentidos de um território que define a tribo como um dos seus idiomas privilegiados.

Esta reflexão sugerida a partir do caso de Hemeila mint ‘Aguiga meen Barmi evidencia também a practibilidade de alguns dos conceitos mais “duros” da disciplina antropológica, assim como as múltiplas possibilidades que estes terrenos ainda abrem. As noções “clássicas” que procurei trabalhar neste terreno (a operacionalidade do conceito de *qabīla*, a “ordem”, pouco ordenada, do parentesco, ou as chefias tribais) parecem provar as dinâmicas contemporâneas de conceitos que a disciplina antropológica tem discutido de perto no último meio século, e que deve continuar a procurar compreender.

Os sentidos das relações que analisei através do levantamento das identitariamente problemáticas (na maior parte dos casos) narrativas *nacrānī*-s, parecem também evidenciar estruturas onde a arabidade, e alguns dos seus temas paradigmáticos, se discutem e, quase sempre, se impõem. Os conhecidos processos de arabização da sociedade *bidān* do ocidente sahariano (NORRIS 1986; CHEIKH 1985) são também discutidos no quadro das narrativas orais aqui recolhidas, evidenciando-se um processo, mais ou menos complexificado, de arabização das linhagens e clara aproximação a elementos culturais e sociais (“regras” de aliança, ou inscrição genealógica) mais facilmente reconhecidos em contextos árabes. Esse idioma, mais ou menos linear, encontra réplicas paradoxais na população *bidān* do extremo ocidental do continente africano. Considerem-se ainda, sinteticamente, alguns dos exemplos trabalhados neste texto:

“Regras” de aliança matrimonial

1) Hemeila, ainda que concretizando uma aliança exogâmica, terá, no regresso à sua tribo, casado com o primo paralelo patrilinear (muito embora, e sem diminuir este

argumento, pelo contrário, seja mais conhecida a versão do seu único exogâmico/“político”).

Quadros filiatórios

2) Entre os Taghrijant, “herdeiros dos bravos guerreiros Nīerzig”, completa-se um ordenamento identitário que incorpora (Oulād) Rizg (líder do primeiro grupo Árabe a instalar-se no sudoeste da Mauritânia) na genealogia fundacional do grupo. Esta mesma tipologia pode ver-se também reflexa, a outro nível, entre os Bouhoubeini, ou entre os Idaualhājj, que igualmente se comprometem com uma ligação aos mesmos Oulād Rizg.

Genealogia e enquadramento estatutário

3) Entre os Idaualhājj, a tribo sempre reconhecida pelos seus laços privilegiados com comerciantes europeus, não se ousa uma aproximação eminentemente genealógica a estes universos, negando qualquer destaque a um homem da tribo (Maham), pai de uma ilustre mulher (Hemeila), que terá sido tradutor entre a tribo e comerciantes europeus (um modelo também exemplificado no exercício de legitimação identitária ensaiado pelos Oulād Bukhorss, e reconsiderado igualmente entre os Oulād Bāba Ahmad).

O exercício de complexificação identitária que ensaiei ao longo deste texto, ao trabalhar as possibilidades de inscrição de elementos *naṣrānī*, poderá traduzir-se numa visível consolidação de formas ditas “clássicas”, aproximando-se de expressões de definição social e culturais claramente arabizadas. As narrativas fundacionais, muito embora apontando ainda elementos não-árabes, parecem avançar um processo de arabização, articulado de forma mais ou menos sofisticada, mas que parece já consolidado (apenas a minúscula população BuTo parece distanciar-se destas medidas, sem recriar uma qualquer hipótese filiatória mais consentânea com o padrão banalizado).

Trabalhámos em grande medida discursos “de liderança”, e essa via, formal e retórica, parece de facto repercutir sobretudo modelos bem conhecidos, réplicas saharianas de enquadramentos tribais ditos “árabes” (a tipologia fundacional dual; a aproximação

genealógica com a Península Arábica, possivelmente à órbita profética; a defesa formal quer do “casamento político”, quer do casamento com aprima paralela patrilateral). No entanto, como vimos, estas narrativas de liderança são reconhecidamente conjugadas com outros níveis de inscrição social (“práticos”, retomando o texto de Bourdieu [1972]).

Insisto, a definição do encontro inicial com personagens europeias, ainda que consignada a uma visão “tribalmente correcta”, transmitida pelas vozes autorizadas dos chefes de tribo, fazendo por inscrever ordenamentos estáveis, concordantes com o estatuto exemplar dos grupos em causa, não basta à definição qualificada das tribos. Muitas outras vozes, algumas delas já autorizadas, outras que dificilmente alguma vez o sejam, comprometem a definição da tribo com uma pluralidade de onarrativas que não as exclusivamente veiculadas pelas chefias.

Esta reflexão prova, globalmente, a articulação entre diferentes níveis discursivos e distintos modelos de reprodução identitária. Se em alguns casos não foi possível ultrapassar defesas que violentamente se atêm num único quadro representativo da história dos grupos de pertença, em inúmeros outros provei a válida articulação entre diferentes núcleos narrativos. As tradições orais que actualmente reconstróem o encontro entre Europeus e populações e estruturas tribais saharianas permitem visualizar exemplarmente estes múltiplos mecanismos, vozes, idiomas.

Bibliografia

Referências/Mauritânia

- Al-Bara, Y. O.: 2001, *Fiqh, Société et Pouvoir. Études des soucis et préoccupations socio-politiques des théologiens-lesgistes maures (fuqaha) à partir de leurs consultations juridiques (fatawa) du XVII^{ème} au XX^{ème} siècle*. Tese de Doutorado. École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Al-Chennafi, M.: 1981, 'How the hassaniyya vernacular of Mauritania supplanted Zenaga.' *Maghreb Review* **6**, 77-78.
- Alloui, P.: 1967, 'Contribution à l'étude de la rentabilité d'un troupeau de Bovins (zébus) en Mauritanie du Sud.' *Bulletin de l'IFAN* **XXIX**.
- Anthonioz, R.: 1967, 'Les Imragen, pêcheurs nomades de Mauritanie (El Memghar).' *Bulletin de l'IFAN* **XXIX**, 695-738.
- As-Sa'd, M. a.-M. o.: 1989, 'Emirats et espace émiral maure. Le cas du Trarza aux XVIII^e-XIX^e siècles.' *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, 53-82.
- As-Shinqiti, A. i. a.-A.: 1953 (1911), *El-Wasîf. Études mauritaniennes*, **5** IFAN, Saint-Louis.
- Babbah, M. A.-Y. M. o.: org. 1990, *Muhammad Al-Yadali. Sur l'histoire de la Mauritanie (trois textes inédits)*. Tunis: Fondation Beït Al-Hikma.
- Bargados, A. L.: 2003, *Arenas coloniales: los Awlad Dalim ante la colonización franco-española del Sáhara*. Colección Alborán (E. M. Corrales, V. M. Romero and R. V. Acevedo, eds.) Edicions Bellaterra, Barcelona.
- Bargados, A. L.: 2007. 'Ordres controversés: le système statutaire *bidân* dans les discours coloniaux français et espagnols', in M. V. Cervello, (org.), *Colonisations et héritages actuels au Sahara et au Sahel: problèmes conceptuels, état des lieux et nouvelles perspectives de recherche (XVIII^e-XX^e siècles)*, Vol. 1, 2 vols., L'Harmattan, Paris, pp. 271-295.
- Baroja, J. C.: 1990 (1955), *Estudios saharianos*. Ediciones Júcar, Madrid.
- Basset: 1913, *Mission au Sénégal. Étude sur le dialecte zenaga, notes sur le hassania, recherches historiques sur les Maures*. Lérout, Paris.
- Beauvais, M. V.-d.: 1997, 'Genèse de la hiérarchie et du pouvoir politique bidân.' *Cahiers d'Études Africaines* **147**, 587-633.
- Beauvais, M. V.-d.: 1998, *Parenté et politique en Mauritanie. Essai d'anthropologie historique*. L'Harmattan, Paris.
- Beauvais, M. V.-d.: 1999. 'Catégories de classement identitaire et discours

- politiques dans la société *Bidân*', in, *Annuaire de l'Afrique du Nord* 1997, Vol. XXXVI, pp. 79-100.
- Beauvais, M. V.-d., org. 2000, *Groupes serviles au Sahara. Approche comparative à partir du cas des arabophones de Mauritanie*. Paris: CNRS-Éditions.
- Beauvais, M. V.-d.: 2000. 'La question des hiérarchies sociales et des groupes serviles chez les Bidân de Mauritanie', in M. V.-D. Beauvais, (org.), *Groupes serviles au Sahara*, CNRS-Éditions, Paris, pp. 277-322.
- Beauvais, M. V.-d.: 2000, 'Partis politiques 'modernes' et factions 'néo-traditionnelles': quelques réflexions sur la parenté, le politique et la démocratie au sein de la société *bidân* de la Mauritanie.' *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia* **12-14**, 101-141.
- Beauvais, M. V.-d.: 2004. 'They work to eat and they eat to work'. *M'allemin* craftsmen classifications and discourse among the mauritanian Bidân nobility', in J. C. Berland and A. Rao, (orgs.), *Customary strangers: new perspectives on peripatetic peoples in the Middle East, Africa, and Asia*, Praeger, Westport, pp. 123-154.
- Bernus, E., Boilley, P., Clauzel, J. C. and Triaud, J.-L., orgs.: 1993, *Nomades et Commandants: administration et sociétés nomades dans l'ancienne A.O.F.* Paris: Karthala.
- Boilley, P., org.: 1999, *Histoires et Sociétés Maures*. Vol. 2. L'Ouest Saharien: L'Harmattan.
- Bonte, P.: 1979. 'Segmentarité et pouvoir chez les éleveurs nomades sahariens. Eléments d'une problématique', in, *Pastoral production and society*, Maison des Sciences de l'Homme/University of Cambridge Press, Paris e Cambridge, pp. 171-200.
- Bonte, P.: 1982, 'Tribus, factions et État. Les conflits de succession dans l'émirat de l'Adrar.' *Cahiers d'Études Africaines* **22**, 489-516.
- Bonte, P.: 1985, 'Ramages maures.' *Journal des africanistes* **55**, 39-52.
- Bonte, P.: 1987, 'Donneurs de femmes ou preneurs d'hommes? Les Awlad Qaylan, tribu de l'Adrar mauritanien.' *L'Homme* **XXVII**, 54-79.
- Bonte, P.: 1989, 'Guerriers et repentants: les *tawba* et l'évolution politique de la société émirale maure.' *al Wasit. Bulletin du Institut Mauritanien de Recherche Scientifique* **3**, 5-18.
- Bonte, P.: 1991. 'Egalité et hiérarchie dans une tribu maure: les Awlâd Qaylân de l'Adrar mauritanien', in P. Bonte, E. Conte, C. Hamès and A. W. O. Cheikh, (orgs.), *Al-Ansâb: la quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, pp. 145-199.
- Bonte, P.: 1994. 'Manière de dire ou manière de faire. Peut-on parler d'un mariage arabe?' in P. Bonte, (org.), *Epouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, pp. 371-398.
- Bonte, P.: 1997, 'La constitution de l'Emirat de l'Adrar: essai sur les formations politiques tribales.' *The Maghreb Review* **22**, 40-54.
- Bonte, P.: 1998a, *L'émirat de l'Adrar. Histoire et anthropologie d'une société tribale du Sahara occidentale*. Tese de Doutoramento. EHESS.

- Bonte, P.: 1998b, 'Fortunes commerciales a Shinguiti au dix-neuvième siècle.' *Journal of African History* **39**, 1-13.
- Bonte, P.: 2001a, *La montagne de fer. La SNIM (Mauritanie): une entreprise minière saharienne à l'heure de la mondialisation*. Karthala, Paris.
- Bonte, P.: 2001b, 'Tentes et campements. Peut-on parler de dynasties émiraux au Sahara occidental?' in P. Bonte, É. Conte and P. Dresch, (orgs.), *Émirs et présidents*, CNRS Éditions, Paris, pp. 190-217.
- Bonte, P.: 2002, 'L'esclavage: un problème contemporain ?' *L'Homme* **164**, 135-144.
- Bovill, E. W.: 1999 (1958), *The golden trade of the Moors*. 2nd ed. Markus Wiener Publishers, Princeton.
- Bullard, A.: 2005, 'From colonization to Globalization. The vicissitudes of slavery in Mauritania.' *Cahiers d'Etudes Africaines* **XLV**, 751-796.
- Caratini, S.: 1989a, *Les Rgaybat, 1610-1934*. 2 vols. L'Harmattan, Paris.
- Caratini, S.: 1989b, 'A propos du mariage "arabe". Discours endogame et pratiques exogames: l'exemple des Rgaybat du nord-ouest saharien.' *L'Homme* **29**, 30-49.
- Caratini, S.: 1995, 'Du modèle aux pratiques: ambivalence de la filiation et de l'alliance chez les Rgaybat de l'ouest-saharien.' *L'Homme* **35**, 33-50.
- Cervello, M. V.: 2003, 'La place de la parenté dans le système politique mauritanien.' *Annuaire de l'Afrique du Nord 2000-2001*, 3-26.
- Cervello, M. V., org. 2007, *Colonisations et héritages actuels au Sahara et au Sahel: problèmes conceptuels, état des lieux et nouvelles perspectives de recherche (XVIIIe-XXe siècles)*. II vols. Paris: L'Harmattan.
- Cervello, M. V.: 2007, 'Les producteurs de l'histoire mauritanienne. Heurs et malheurs de l'influence coloniale dans la re-construction du passé des sociétés sahélo-sahariennes', in M. V. Cervello, (org.), *Colonisations et héritages actuels au Sahara et au Sahel: problèmes conceptuels, état des lieux et nouvelles perspectives de recherche (XVIIIe-XXe siècles)*, Vol. 1, 2 vols., L'Harmattan, Paris, pp. 297-360.
- Cheikh, A. W. O.: 1985, 'Le théologien et le somnambule: un épisode récent de l'histoire almoravide en Mauritanie.' *Canadian Journal of African Studies* **19**, 301-317.
- Cheikh, A. W. O.: 1985, *Nomadism, islam et pouvoir politique dans la société maure précoloniale (XIe-XIXe siècle)*. Dotoramento. Paris V.
- Cheikh, A. W. O.: 1987, 'La tribu dans tous ses états.' *al Wasîf. Bulletin du Institut Mauritanien de Recherche Scientifique* **1**, 89-98.
- Cheikh, A. W. O.: 1991, *Eléments d'histoire de la Mauritanie*. Connaissance de la Mauritanie Centre Culturel Français Antoine de St. Exupéry, Nouakchott.
- Cheikh, A. W. O.: 1991, 'Herders, traders and clerics: the impact of trade, religion and warfare on the evolution of Moorish society', in J. Galaty and P. Bonte, (orgs.), *Herders, warriors and traders. Pastoralism in Africa*, Westview Press, Boulder, pp. 199-218.
- Cheikh, A. W. O.: 1994, 'Des voix dans le désert. Sur les élections de "l'ère pluraliste".' *Politique Africaine* **55**, 31-39.
- Cheikh, A. W. O.: 1997, 'Les fantômes de l'amir: note sur la terminologie politique

- dans la société maure précolonial.' *The Maghreb Review* **22**, 56-73.
- Cheikh, A. W. O.: 1999. 'De la nomadisation des noms propres: état civil et "démocratie" en Mauritanie', in A. Bougeot, (org.), *Horizons nomades en Afrique sahélienne: sociétés développement et démocratie*, Karthala, Paris, pp. 99-113.
- Cheikh, A. W. O.: 1999, 'La caravane et la caravelle. Les deux âges du commerce a l'Ouest Saharien.' *L'Ouest Saharien* **2**, 29-70.
- Cheikh, A. W. O.: 2001. 'La généalogie et les capitaux flottants: al-Shaykh Sîd al-Mukhtâr (c. 1750-1811) et les Kunta', in P. Bonte, É. Conte and P. Dresch, (orgs.), *Émirs et présidents*, CNRS Editions, Paris, pp. 137-161.
- Cheikh, A. W. O.: 2006. 'Introdução', in E. Martinoli, (org.), *Pages d'histoire la côte mauritanienne (XVIIe-XVIIIe siècles)*, Vol. Hors série, n° 6, L'Harmattan, Paris.
- Cheikh, A. W. O.: 2006. 'Nouakchott, capitale nomade ?' in, *Nouakchott, capitale de la Mauritanie: 50 ans de défi*, Éditions Sépia, Saint-Maur-des-Fossés, pp. 139-148.
- Cheikh, A. W. O.: 2009. 'Património, memória, Estado: nota sobre o património mauritano e os seus usos', in M. C. d. Silva, (org.), *Castelos a Bombordo*, Livros Horizonte, Lisboa.
- Cheikh, A. W. W.: 1993. 'L'évolution de l'esclavage dans la société maure', in E. Bernus, P. Boilley, J. C. Clauzel and J.-L. Triaud, (orgs.), *Nomades et Commandants: administration et sociétés nomades dans l'ancienne A.O.F.*, Karthala, Paris, pp. 181-192.
- Cleaveland, T.: 1998, 'Islam and the construction of social identity in the nineteenth-century Sahara.' *Journal of African History* **39**, 365-388.
- Cleaveland, T.: 2002, *Becoming Walata: a history of saharan social formation and transformtion*. 232 vols. Heinemann, Portsmouth/NH.
- Cleaveland, T.: 2007. 'Changements identitaires, émigration et colonialisme à Walâta, cité ancienne de Mauritanie. L'histoire politique des Lemhâjib', in M. V. Cervello, (org.), *Colonisations et héritages actuels au Sahara et au Sahel*, Vol. 2, 2 vols., L'Harmattan, Paris, pp. 69-122.
- Daveau, S. and Toupet, C.: 1967, 'Les Graïr de l'Adrar mauritanien.' *IFAN* **XXIX**, 307-320.
- Désiré-Vuillemin, G., org. 1995, *Mauritanie 1903-1911: mémoires de randonnées et de guerre au pays des Beidanes*. Geneviève Désiré-Vuillemin org. Paris: Karthala.
- Dubié, P.: 1940, 'L'îlot berbérophone de Mauritanie.' *Bulletin de l'IFAN* **2**, 316-325.
- Dubié, P.: 1953. 'La vie matérielle des Maures', in, *Mémoires de l'IFAN* n° 23, Vol. 23, IFAN, Dakar, pp. 112-252.
- Fabert, L.: 1892, 'Voyage dans le pays des Trarzas et dans le Sahara Occidental.' *Bulletin de la Société de Géographie* **7**, 375-392.
- Frazão-Moreira, A.: 2005. 'Arabic gum: from its historical importance in the global markets to its contemporary significance in the local context of Mauritânia', in, *International Congress of Ethnobotany*, Istambul.
- Freire, F.: 2004. 'New Saharan routes in postcolonial Mauritania: the touristic and ideological development of Ouadane', in, *Among Others. Conflict and Encounter in the European and Mediterranean Societies (A Congress in European and*

- Mediterranean Comparative Ethnology*). 8th Congress of SIEF and 3d Congress of ADAM, Marselha.
- Freire, F.: 2005, 'A Liga dos 'Ulamâ da Mauritânia: Islão, 'modernismo' e pós-colonialismo.' *Etnográfica* **IX**, 277-292.
- Freire, F.: 2005, 'Official' Islam in post 9/11 Mauritania.' *ISIM REVIEW* **15**, 46.
- Freire, F.: 2008, 'Les temps des Bilgueitts: política tribal numa aldeia saheliana do século XXI.' *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos* **6**.
- Freire, F.: 2009. 'Portugal (ainda) nos confins saharianos: leituras identitárias sobre três tribos do litoral da Mauritânia', in M. C. d. Silva, (org.), *Castelos a Bombordo*, Livros Horizonte, Lisboa.
- Gaden, H.: 1929, 'La gomme en Mauritanie.' *Annales de l'Académie des Sciences Coloniales* **7**, 219-228.
- Grover, J.: 1846, 'An account of the island of Arguin, on the western coast of Africa.' *Journal of the Royal Geographical Society* **16**, 162-167.
- Hamdi, M. O. B. O.: 1979/1980. 'Genelogia dos Idaw al-Hajj de Trarza', in.
- Hamès, C.: 1969, 'La société Maure ou le système des castes hors de l'Inde.' *Cahiers Internationaux de Sociologie* **XLVI**, 163-177.
- Hamès, C.: 1979. 'L'évolution des émirats maures sous l'effet du capitalisme marchand européen', in Équipe écologie et anthropologie des sociétés pastorales, (org.), *Pastoral production and society*, Maison des Sciences de l'Homme/University of Cambridge Press, Paris, pp. 375-398.
- Hamès, C.: 1985, 'Pour une histoire de Boutlimit.' *Journal des africanistes* **55**, 219-230.
- Hamet, I.: 1911, *Chroniques de la Mauritanie sénégalaise*. Nacer Eddine. Leroux, Paris.
- Hamidoun, M. O.: 1952, *Précis sur la Mauritanie*. Études Mauritaniennes, **4** Centre IFAN - Mauritanie, Saint-Louis du Sénégal.
- Hamidoun, M. O.: 1994, *Hayât Muritânya, al-Jugrâfyâ (Vie de Mauritanie: Géographie)*. Lexiques et Encyclopédies (1), **3** Institut des Etudes Africains/Université Mohamed V, Rabat.
- Kettab, M. L. O. E.: 2002, *Ouadane: sa fondation, ses fondateurs et leurs mouvements migratoires*. Edição de Autor, Nouakchott.
- Koltermann, T. P.: 1995/1996, *Politique Maure et rivalité européenne sur la côte de la gome (Mauritanie) entre 1678 et 1728*. Tese de Licenciatura. Université des Sciences Humaines de Strasbourg.
- Koltermann, T. P. and Rebstock, U.: 2006. 'Les plus anciennes lettres des émirs du Trarza: témoins de la politique maure d'alliances avec la Hollande et l'Angleterre (1721-1782)', Trans. E. Martinoli, in, *Pages d'histoire de la côte mauritanienne (XVIIe-XVIIIe siècles)*, Vol. Hors série, n° 6, L'Harmattan, Paris, pp. 9-62.
- Laforgue, P.: 1940, 'Note sur Aoudaghost ancienne capitale des Berbères Lemtouna (Mauritanie saharienne).' *Bulletin de l'IFAN* **2**, 217-236.
- Leriche, A.: 1947. 'Une tribu maure: les 'Arusyin', in J. d. I. coloniais, (org.), *Conferência Internacional dos Africanistas Ocidentais*, Vol. 5, Bissau, pp. 73-74.

- Leriche, A.: 1949, 'L'Islam en Mauritanie.' *Bulletin de l'IFAN* **XI**, 458-470.
- Leriche, A.: 1952, 'Toponymie et histoire maure.' *Bulletin de l'IFAN* **XIV**, 337-343.
- Leriche, A.: 1953, 'Notes pour servir à l'histoire maure (notes sur les forgerons, les Kunta et les Maures du Hod).' *Bulletin de l'IFAN* **XV**, 737-750.
- Leriche, A.: 1953, 'Phytothérapie maure. De quelques plantes et produits végétaux utilisés en thérapeutique', in, *Mélanges ethnologiques*, Vol. 23, pp. 265-306.
- Leriche, A.: 1955, *Terminologie géographique Maure*. Études Mauritaniennes, **6** CentreIFAN-Mauritanie, Saint-Louis/Sénégal.
- Leriche, A. and Hamidoun, M. O.: 1948, 'Notes sur le Trârza: essai de géographie historique.' *Bulletin de l'IFAN* **10**, 461-538.
- Leservoisier, O.: 1994, *La question Foncière en Mauritanie. Terres et pouvoirs dans la région du Gorgol*. L'Harmattan, Paris.
- Lucas, A. J.: 1931, 'Considérations sur l'ethnique maure et en particulier sur une race ancienne: les Bafours.' *Journal des africanistes* **1**, 151-194.
- Magistro, J. V.: 1993, 'Crossing over: ethnicity and transboundary conflict in the Senegal river valley.' *Cahiers d'Études Africaines* **130**, 201-232.
- Marchesin, P.: 1992, *Tribus, ethnies et pouvoir en Mauritanie*. Karthala, Paris.
- Marty, P.: 1919, *L'Émirat des Trarzas*. Collection de la *Revue du Monde Musulman*, **xxxvi** Éditions Ernest Leroux, Paris.
- Mauny, R.: 1949, 'L'expédition marocaine d'Ouadane (Mauritanie) vers 1543-1544.' *Bulletin de l'IFAN* **XI**, 129-140.
- McDougall, E. A.: Slavery, sorcery and colonial 'reality' in Mauritania, c. 1910-60.' 69-82.
- McDougall, E. A.: 1990, 'Salts of the Western Sahara: myths, mysteries, and historical significance.' *The International Journal of African Historical Studies* **23**, 231-257.
- Modat, C.: 1919, 'Les populations primitives de l'Adrar mauritanien.' *Bull. Com. et Hist. Scientf. Afr. Occ. Fr.* **4**, 372-92.
- Modat, C.: 1922, 'Portugais, Arabes et Français dans l'Adrar mauritanien.' *Bull. Com. Et Hist. Scientf. Afr. Occ. Fr.* **IV**, 550-582.
- Monod, T.: 1948, 'Sur quelques constructions anciennes du Sahara Occidental.' *Bulletin de la Société de Géographie et d'Archéologie de Oran* **71**.
- Monod, T.: 1983, *L'île d'Arguin (Mauritanie): essai historique*. Série de Memórias, **23** Centro de Estudos de Cartografia Antiga do Instituto de Investigação Científica e Tropical, Lisboa.
- Monod, T.: 1994 (1937), *Méharées: explorations au vrai Sahara*. Actes Sud, Arles.
- Monteil, V. and Sauvage, C.: 1949, *Contribution à l'étude de la flore du Sahara Occidental*. Notes & Documents, **V** Institut des Hautes Études Marocaines, Rabat.
- Norris, H. T.: 1962, 'The history of Shinqit according to the Idaw 'Ali tradition.' *Bulletin de l'IFAN* **XXIV**, 393-413.
- Norris, H. T.: 1962, 'Yemenis in Western Sahara.' *Journal of African History*, 317-322.
- Norris, H. T.: 1967, 'Sanhajah scholars of Timbuctoo.' *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* **30**, 634-640.

- Norris, H. T.: 1969, 'Znaga Islam during the seventeenth and eighteenth centuries.' *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* **32**, 496-526.
- Norris, H. T.: 1971, 'New evidence on the life of 'Abdullah B. Yasin and the origins of the almoravid movement.' *Journal of African History* **12**, 255-268.
- Norris, H. T.: 1972, *Saharan myth and saga*. Clarendon Press, Oxford.
- Norris, H. T.: 1977, 'The legacy of the Banu Hassan.' *The Maghreb Review* **Vol. 2**, 21-26.
- Norris, H. T.: 1977, *The pilgrimage of Ahmad son of the little bird of paradise: an account of the 19th century pilgrimage from Mauritania to Mecca*. Aris & Phillips, Warminster.
- Norris, H. T.: 1982, *The Berbers in arabic literature*. Arab Background Series (N. A. Ziadeh, org.) Longman House/Librairie du Liban, Harlow/Beirute.
- Norris, H. T.: 1984, 'Mauritanian Medicine.' *The Maghreb Review* **9**, 119-127.
- Norris, H. T.: 1986, *The arab conquest of Western Sahara*. Longman/Librairie du Liban, Harlow/Beirute.
- Ould Saleck, E.-A.: 2003, *Les Haratins Le paysage politique mauritanien*. L'Harmattan, Paris.
- Paccou, Y. and Blanc, R.: 1979, 'Le recensement des nomades mauritaniens.' *Population* **34**, 343-377.
- Poulet, G.: 1904, *Les Maures de l'Afrique Occidentale Française*. Librairie Maritime et Coloniale, Paris.
- Revol, L.: 1937, 'Etude sur les fractions d'Imraguen de la côte mauritanienne.' *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'Afrique q Occidentale Française* **XX**, 179-231.
- Serry, C. T. O.: 1993-1994, *Les Idoualhadj du Trarza: naissance, formation et poids politico-économique (XVIIè-XXè)*. Tese de Licenciatura. Universidade de Nouakchott.
- Stewart, C. C.: 1973, *Islam and social order in Mauritania: a case study from the nineteenth century*. Clarendon, Oxford.
- Stewart, C. C.: 1976, 'Southern Saharan Scholarship and the Bilad Al-Sudan.' *The Journal of African History* **17**, 73-93.
- Taine-Cheikh, C.: 1989, 'La Mauritanie en noir et blanc. Petite promenade Linguistique en hassâniyya.' *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* **54**, 90-105.
- Taine-Cheikh, C.: 1994, 'Les langues comme enjeux identitaires.' *Politique Africaine* **55**, 57-65.
- Taylor, R.: 2002, 'L'émirat précolonial et l'histoire contemporaine en Mauritanie.' *Annuaire de l'Afrique du Nord* 1999 **XXXVIII**, 53-69.
- Taylor, R.: 2007, 'Le langage d'autorité politique et ses traductions en Mauritanie coloniale. Rois, chefs et émirs dans la région de la *gebla* (Sud-ouest) du XIXe siècle', in M. V. Cervello, (org.), *Colonisations et héritages actuels au Sahara et au Sahel: problèmes conceptuels, état des lieux et nouvelles perspectives de recherche (XVIIIe-XXe siècles)*, Vol. 1, 2 vols., L'Harmattan, Paris, pp. 205-234.
- Toupet, C.: 1958, 'La vallée de la Tamourt en Naaj (Tagant).' *Bulletin de l'IFAN* **20**,

68-110.

Webb, J. L. A.: 1995a, *Desert frontier: ecological and economic change along the western Sahel (1600-1850)*. The University of Wisconsin Press, Madison.

Webb, J. L. A.: 1995b, 'The evolution of the Idaw al-Hajj commercial diaspora.' *Cahiers d'Études Africaines* XXXV, 455-475.

Whitcomb, T.: 1975, 'New Evidence on the Origins of the Kunta-I.' *Bulletin of The School of Oriental and African Studies, University of London* 38, 103-123.

Whitcomb, T.: 1975, 'New evidence on the origin of the Kunta-II.' *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 38, 403-417.

Referências/Fontes portuguesas antigas

"Memoria, e relação do resgate que fazem francezes, ingrezes, e framengos na costa de Guiné a saber do rio de Sanaga atee Serra Leoa," in *Biblioteca da Ajuda*, cód. 51-VI-54, n.º 38, fls. 145-147, fl. 145, Lisboa.

1550. "Conta para D. João III sobre o estar servindo no Castelo de Arguim a ele chegaram 2 naus que o dito senhor tinha mandado correr a costa com 2 cartas suas, que os estimou muito e lhe deu o agasalho que foi possível e lhe disse o grande negócio que nele se fazia e também disse aos capitães das ditas naus representasse ao rei o pouco mantimento que nele havia e que era preciso socorre-lo," in Torre do Tombo, *Corpo Cronológico* Parte I, mç. 85, n.º 102. Lisboa.

Azinhaga, F. A. M. 1965. *A feitoria de Arguim e a expansão portuguesa*. Tese de Licenciatura, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

Baião, A. (ed). 1940. *O Manuscrito "Valentim Fernandes"*. Academia Portuguesa de História, Lisboa.

Barros, J. d. 1988. *Ásia de João de Barros. Dos feitos que os portugueses fizeram no descobrimento e conquista dos mares e terras do oriente. Primeira década*, 1932 edition. Vol. Primeira Década. Lisboa: IN-CM.

Cadamosto, L. d.: 1948, *Viagens de Luis de Cadamosto e de Pedro de Sintra*. (D. Peres, org.) Academia Portuguesa de História, Lisboa.

Cenival, P. d. & Monod, T., eds.: 1938, *Description de la côte d'Afrique de Ceuta au Sénégal par Valentim Fernandes (1506-1507)*. Librairie Larose, Paris.

Daveau, S. 1991. La géographie dans les roteiros portugais du XVe at XVIe siècle. *Mare Liberum* 3:161-181.

Levi, M. 1514. "Carta de Mail Levi ao rei em que lhe diz mandara a Marrocos fazer abanas e outra roupa e que lhe custara trezentas onças de prata para remediar a necessidade que lhe mandava dizer o feitor e do mais que tem gasto em roupa de Arguim e que tem enviado alguma, e lhe pede que ordene ao feitor para que lhe mande alguma roupa desta de Safim," in Torre do Tombo, *Corpo Cronológico* Parte I, mç. 16, n.º 110, Lisboa.

Rosales, C. V. d. 1549. "Carta de Cristovão de Rosales dando parte ao Rei da ruína em que estava o Castelo de Arguim, motivo porque os castelhanos das Canárias iam ali resgatar a seu salvo, pedindo ao dito senhor lhe mandasse um

- caravelão porque junto com outros que tinha intimidariam os castelhanos," in Torre do Tombo, *Corpo Cronológico*, Parte I, mç. 82, n.º 86, Lisboa.
- Rosales?), P. V. R. V. d. 1551. "Carta do Pedro Valdez Rosales, governador do castelo de Arguim, expondo ao rei que, por falta de roupas, principal objecto daquele resgate, estava perdido o negócio daquele castelo de, que se aproveitavam os mercadores judeus trazendo-as de Tagos e fazendo o dito resgate," in Torre do Tombo, *Corpo Cronológico*, Parte I, mç. 86, n.º 126, Lisboa.
- Carvalho, F. P. d. (1979) 1635. "Roteiro da Costa da Guiné," in *Monumenta Missionária Africana: África Ocidental (2º Série)*, 2ª Série edition, vol. V. , P. A. Brásio (org.), pp. 287, Lisboa.
- Brásio, P.A. 1979. *Monumenta Missionária Africana: África Ocidental (2º Série)*, vol. V. Lisboa.

Referências/HISTÓRIA

- Abitbol, M.: 1986, 'Jihad et nécessité: le Maroc et la conquête française du Soudan occidental et de la Mauritanie.' *Studia Islamica*, 159-177.
- Austen, R. A.: 1990. 'Marginalization, stagnation, and growth: the trans-saharan caravan trade in the era of European expansion, 1500-1900', in J. D. Tracy, (org.), *The rise of merchant empires*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 311-350.
- Austen, R. A.: 2001, 'The slave trade as history and memory: confrontations of slaving voyage documents and communal traditions.' *The William and Mary Quarterly* 58, 229-244.
- Barros, J. d.: 1988 (1932), *Ásia de João de Barros. Dos feitos que os portugueses fizeram no descobrimento e conquista dos mares e terras do oriente. Primeira década*. (A. Baião, org.), Primeira Década Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa.
- Barry, B.: 1985 (1972), *Le royaume du Waalo*. Karthala, Paris.
- Boulègue, J.: 1987, *Le Grand Jolof: XIII-XVIe siècle*. Karthala, Paris.
- Brásio, A.: 1945, *A regência de D. Pedro e a exploração da costa africana*. Documentos sobre a expansão portuguesa, Coleção Estudos Portugueses, 3 Editorial Gleba, Lisboa.
- Brett, M.: 1983, 'Islam and trade in the Bilad Al-Sudan, tenth-eleventh century a.d.' *Journal of African History* 24, 431-40.
- Brooks, G. E.: 2003, *Eurafricans in Western Africa: commerce, social status, gender, and religious observance from the sixteenth to the eighteenth century*. Ohio University Press, Athens.
- Burkhalter, S. L.: 1992, 'Listening for Silences in Almoravid History: Another Reading of "The Conquest that Never Was".' *History in Africa* 19, 103-131.
- Chapelle, F. L.: 1930, 'Esquisses d'une histoire du Sahara Occidental.' *Hespéris*, 35-95.
- Curtin, P. D.: 1971, 'Jihad in West Africa: early phases and inter-relations in Mauritania and Senegal.' *The Journal of African History* 12, 11-24.
- Curtin, P. D.: 1984, *Cross-cultural trade in world history*. Cambridge University

- Press, Cambridge.
- Daveau, S.: 1999. *A descoberta da África Ocidental: ambiente natural e sociedades*. Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Lisboa.
- Delafosse, M.: 1924, 'Relations du Maroc avec le Soudan à travers les âges.' *Hespéris*, 153-174.
- Fage, J. D.: 1980, 'Slaves and society in Western Africa, c. 1445-c.1700.' *The Journal of African History* 21, 289-310.
- Farias, P. F. d. M.: 'Silent trade: myth and historical evidence', in, pp. 9-24.
- Farias, P. F. d. M.: 1967, 'The Almoravids: some questions concerning the character of the movement during its period of closest contact with the western Sudan.' *IFAN* XXIX, 794-878.
- Farias, P. F. d. M.: 1974, 'Great States Revisited.' *Journal of African History* XV, 479-488.
- Fisher, H. J.: 1971, 'Prayer and military activity in the history of muslim Africa south of the Sahara.' *Journal of African History* XIII, 391-406.
- Godinho, V. M. 1945. *Documentos sobre a expansão portuguesa*. Vol. 3. Coleção "Estudos Portugueses". Lisboa: Editorial Gleba.
- Godinho, V. M.: 1956. *O 'Mediterraneo' saariano e as caravanas do ouro: geografia económica e social do Sáara Ocidental e Central do XI ao XVI século*. Vol. nº VIII. Coleção da Revista de História, São Paulo.
- Godinho, V. M.: 1963/1971. *Os descobrimentos e a economia mundial*. Editorial Presença, Lisboa.
- Godinho, V. M.: 2008 (1962). *A expansão quatrocentista portuguesa*. Dom Quixote, Lisboa.
- Gonçalves, J., and P. Teyssier. 1968. Textes portugais sur les Wolofs au XVe siècle. *IFAN* XXX: 822-846.
- Hamès, C.: 1991. 'De la chefferie tribale a la dynastie étatique: généalogie et pouvoir a l'époque Almohado-Hafside (XIIe-XIVe siècles)', in P. Bonte, É. Conte, C. Hamès and A. W. O. Cheikh, (orgs.), *Al-Ansâb. La quête des origines: anthropologie historique de la société tribale arabe*, La Maison des sciences de l'homme, Paris, pp. 101-137.
- Hobsbawm, E.: 1998, *On history*. Abacus, London.
- Horta, J. d. S. 2002. A "Guiné do Cabo Verde": produção textual e representações (1578-1684). Tese de Doutoramento, Universidade de Lisboa.
- Hourani, A.: 1993 (1991), *Histoire des peuples arabes*. Éditions du Seuil, Paris.
- Hunwick, J.: 1970. 'Notes on a late fifteenth-century document concerning 'al-Takrur'', in C. Allen and R. W. Johnson, (orgs.), *African perspectives: papers in the history, politics and economics of Africa. Presented to Thomas Hodgkin*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 7-34.
- Hunwick, J.: 2003 (1998), *Timbuktu & the Songhay empire: Al-Sa'di's Tarikh al-Sudan down to 1613 and other contemporary documents*. Brill, Leiden & Boston.
- Kati, M. K. b. E.-H. E. M.: 1964, *Tarikh el-Fettach*. Documents arabes relatifs à

- l'histoire du Soudan (O. Houdas and M. Delafosse, orgs.) Adrien-Maisonneuve, Paris.
- Klein, H. S.: 1999, *The atlantic slave trade*. Cambridge University Press.
- Klein, M.: 1998, *Slavery and colonial rule in french West Africa*. African Studies Cambridge University Press.
- Laroui, A.: 2001, *L'histoire du Maghreb: un essai de synthèse*. 2^a Edição ed. Centre Culturel Arabe, Casablanca.
- Law, R.: 1984, 'How truly traditional is our traditional history ? The case of Samuel Johnson and the recording of Yoruba tradition.' *History in Africa* 11, 195-221.
- Law, R.: 1988, 'History and legitimacy: aspects of the use of the past in precolonial Dahomey.' *History in Africa* 15, 431-456.
- Law, R.: 2006 (2004), *Ouidah: The Social History of a West African Slaving 'Port', 1727-1892*. Ohio University Press/James Currey, Athens/Oxford.
- Lewicki, T.: 1958, 'Les subdivisions de l'Ibadiyya.' *Studia Islamica* 9, 71-82.
- Lewicki, T.: 1970, 'Les origines de l'Islam dans les tribus du Sahara occidental: Musa ibn Nusayr et 'Ubayd Allah ibn al-Habhab.' *Studia Islamica*, 203-214.
- Lewicki, T.: 1971, 'Un état soudanais médiéval inconnu: le royaume de Zfn(u).' *Cahiers d'Études Africaines* 11, 501-525.
- Leztzion, N.: 1973, *Ancient Ghana and Mali*. Methuen, London.
- Lovejoy, P. E.: 1978, 'The role of the Wangara in the economic transformation of the Central Sudan in the fifteenth and sixteenth centuries.' *The Journal of African History* 19, 173-193.
- Lovejoy, P. E. and Baier, S.: 1975, 'The desert-side economy of central Sudan.' *International Journal of African Historical Studies* 8, 551-581.
- Lydon, G.: 2005, 'Writing trans-saharan history: methods, sources and interpretations across the african divide.' *The Journal of North African Studies*.
- Mark, P.: 2002, *'Portuguese' style and luso-african identity: precolonial Senegambia, sixteenth-nineteenth centuries*. Indiana University Press, Bloomington.
- Mauny, R.: 1949, 'Le Judaïsme, les Juifs et l'Afrique occidentale.' *Bulletin de l'IFAN* XI, 354-78.
- Mauny, R.: 1960, *Les navigations médiévales sur les côtes sahariennes antérieures à la découverte portugaise (1434)*. Centro de Estudos Históricos Ultramarinos., Lisboa.
- Mauny, R.: 1961, *Tableau Géographique de l'Ouest Africain au Moyen Âge d'après les sources écrites, la tradition et l'archéologie*. Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noir, 61 IFAN, Dakar.
- Mauny, R.: 1967. Le livre de bord du navire Samta Maria da Conceição (1522). *Bulletim de l'I.F.A.N.* XXIX: 512-535.
- McDougall, E. A.: 1998, 'Research in saharan history.' *Journal of African History* 39, 467-480.
- Meillassoux, C.: 1972, 'L'itinéraire d'Ibn Battuta de Walata à Mali.' *Journal of African History* XIII, 389-395.
- Monteil, C.: 1951, 'Les 'Ghana' des géographes arabes et des européens.' *Hespéris* XXXVIII, 441-452.

- Monteil, V.: 1968, 'Al-Bakri (Cordue, 1086).' *Bulletin de l'I.F.A.N.* XXX, 39-116.
- Newbury, C. W.: 1966, 'North African and Western Sudan Trade in the Nineteenth Century: A Re-Evaluation.' *The Journal of African History* 7, 233-246.
- Palmer, H. R.: 1914, 'M. Delafosse's Account of the Fulani.' *Journal of the Royal African Society* 13, 195-203.
- Palmer, H. R.: 1926, 'The Tuareg Veil.' *The Geographical Journal* 68, 412-418.
- Palmer, H. R.: 1932, '"Trident" Sceptres from West Africa.' *Man* 32, 41-43.
- Ricard, R. : 1930, Les Portugais et le Sahara atlantique au XVe siècle. *Hespéris* XI: 97-110.
- Ricard, R.: 1935, 'Recherches sur les relations des îles canaries et de la Berbérie au XVIe siècle.' *Hespéris* XXI, 79-129.
- Saad, E.: 1983, *A social history of Timbuktu*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Santos, M. E. M.: 1988, *Viagens de exploração terrestre dos portugueses em África*. Lisboa: Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga/Instituto de Investigação Científica e Tropical, Lisboa.
- Saunders, A. C. d. C. M.: 1994 (1982), *História social dos escravos e libertos negros em Portugal (1441-1555)*. IN-CM, Lisboa.
- Searing, J. F.: 2003 (1993), *West African Slavery and Atlantic Commerce: The Senegal River Valley, 1700-1860*. Cambridge African Studies Series. Cambridge University Press.
- Spaulding, J.: 2000, 'The Chronology of Sudanese Arabic Genealogical Tradition.' *History in Africa* 27, 325-337.
- Teixeira da Mota, A.: 1950. *Topónimos de origem portuguesa na costa ocidental de África desde o Cabo Bojador ao Cabo de Santa Caterina*. Vol. 14. Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, Bissau.
- Teixeira da Mota, A.: 1951. Contactos culturais Luso-africanos na 'Guiné do Cabo Verde'. *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa* 69: 659-67.
- Teixeira da Mota, A.: 1969a. Un document nouveau pour l'histoire des Peuls au Sénégal pendant les XV et XVI siècles. *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa* 24:781-860.
- Teixeira da Mota, A.: 1969b. A viagem do navio *Santiago* à Serra Leoa e rio de S. Domingos em 1526. *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa* 24: 529-579.
- Teixeira da Mota, A.: 1976. *Alguns aspectos da colonização e do Comércio marítimo dos portugueses na África Ocidental nos séculos XV e XVI*. Vol. XCVIII. *Série Separatas*. Junta de Investigações Científicas do Ultramar, Lisboa.
- Teixeira da Mota, A.: 1978. "Viagens espanholas das Canárias à Guiné no século XVI, segundo documentos dos arquivos portugueses." *Separata do III Coloquio de Historia Canario-Americana, Las Palmas, 1978*, pp. 220-249.
- Thilmans, G., and N. I. d. Moraes: 1971. Le routier de la côte de Guinée de Francisco Pirez de Carvalho (1635). *Bulletin de l'IFAN* 2: 343-369.
- Tracy, J. D., org. 1999 (1990), *The rise of merchant empires: long distance trade in the early modern world (1350-1750)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Trimingham, J. S.: 1959, *Islam in West Africa*. Oxford University Press, Oxford.
- Webb, J. L. A.: 1993, 'The horse and slave trade between the Western Sahara and Senegambia.' *Journal of African History*, 221-246.

- Waldman, M. R.: 1965, 'The Fulani Jihad: A Reassessment.' *The Journal of African History* 6, 333-355.
- Vogt, J.: 1973. The Lisbon slave house and african trade, 1486-1521. *Proceedings of the American Philosophical Society* 117: 1-16.
- Vogt, J.: 1975. Notes on the Portuguese cloth trade in West Africa, 1480-1540. *The International Journal of African Historical Studies* 8: 623-651.

Referências gerais/ANTROPOLOGIA

- Abu-Lughod, L.: 1989, 'Zones of theory in the anthropology of the arab world.' *Annual Review of Anthropology* 18, 267-306.
- Abu-Lughod, L.: 1997, 'The interpretation of culture(s) after television.' *Representations* 59, 109-134.
- Afigbo, A. E.: 1985, 'Oral tradition and the history of segmentary societies.' *History in Africa* 12, 1-10.
- Ahmed, A. S.: 1992, *Postmodernism and Islam: predicament and promise*. Routledge, London.
- Ahmed, A. S. and Donnan, H., orgs.: 1994, *Islam, globalization and postmodernity*. London: Routledge.
- Ahmed, A. S. and Hart, D. M., orgs.: 1984, *Islam in tribal societies*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Al-Azmeh, A.: 1992, 'Barbarians in Arab Eyes.' *Past and Present* 134, 3-18.
- Anderson, B.: 1983, *Imagined communities: reflections on the origins and spread of nationalism*. Verso, New York.
- Appadurai, A.: 1981, 'The Past as a Scarce Resource.' *Man* Vol. 16, 201-219.
- Appadurai, A.: 1986, 'Theory in anthropology: center and periphery.' *Comparative Studies in Society and History* 28, 356-361.
- Appadurai, A.: 1988, 'Putting hierarchy in its place.' *Cultural Anthropology* 3, 36-49.
- Appadurai, A.: 1993, 'The heart of whiteness.' *Callaloo* 16, 796-807.
- Appadurai, A.: 1996, *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Asad, T.: 1970, *The Kababish arabs: power, authority and consent in a nomadic society*. C. Hurst & Company, Londres.
- Asad, T.: 1979. 'Equality in nomadic social systems? Notes towards the dissolution of an anthropological category', in, *Pastoral Production and society*, Maison des Sciences de l'Homme & Cambridge University Press, pp. 419-4128.
- Asad, T.: 1991. 'From the history of colonial anthropology to the anthropology of Western hegemony', in G. W. Stocking, (org.), *Colonial situations: essays on the contextualization of ethnographic knowledge*, The University of Wisconsin Press, Madison/Wisconsin, pp. 314-324.
- Asad, T.: 1993, *Genealogies of religion: discipline and the reasons of power in Christianity and Islam*. The Johns Hopkins University Press.

- Barber, K. and Farias, P. F. d. M., orgs.: 1989, *Discourse and its disguises: the interpretation of African oral texts*. Birmingham University African Studies Series, 1, Birmingham.
- Barth, F.: 1954, 'Father's brother's daughter marriage in Kurdistan.' *Southwestern Journal of Anthropology* 10, 164-171.
- Barth, F.: 1967, 'On the study of social change.' *American Anthropologist* 69, 661-669.
- Barth, F.: 1986 (1961), *Nomads of South Persia: the Basseri tribe of the Khamseh confederacy*. Waveland Press, Prospect Heights.
- Barth, F., org. 1998 (1969), *Ethnic groups and boundaries: the social organization of cultural difference*. Prospect Heights: Waveland Press.
- Beck, L.: 1990, 'Tribes and State in nineteenth and twentieth century Iran', in P. S. Khoury and J. Kostiner, (orgs.), *Tribes and State in the Middle East*, University of California Press, Oxford, pp. 185-225.
- Bendix, R.: 2002, 'Capitalizing on memories past, present, and future: observations on the intertwining of tourism and narration.' *Anthropological Theory* 2, 469-487.
- Bernus, E., Bonte, P., Clauzel, J.-C. and Triaud, J.-L., orgs.: 1993, *Nomades et commandants: administration et sociétés nomades dans l'ancienne A.O.F.* Paris: Karthala.
- Béteille, A.: 1998, 'The idea of indigenous people.' *Current Anthropology* 39, 187-191.
- Bloch, M.: 1977, 'The past and the present in the present.' *Man* 12, 278-292.
- Bonte, P., Conte, É. and Dresch, P., orgs.: 2001, *Émirs et présidents: figures de la parenté et du politique dans le monde arabe*. Paris: CNRS Editions.
- Bonte, P., Conte, É., Hamès, C. e Cheikh, A. W. O., orgs.: 1991, *Al-Ansâb. La quête des origines: anthropologie historique de la société tribale arabe*. Paris: La Maison des sciences de l'homme.
- Bonte, P. e Conte, É. 1991. 'La tribu arabe. Approches anthropologiques et orientalistes', in P. Bonte, É. Conte, C. Hamès e A. W. O. Cheikh, (eds.), *Al-Ansâb*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, pp. 13-48.
- Bonte, P. e Echard, N.: 1976, 'Histoire et histoires. Conception du passé chez les Hausa et les Twareg Kel Gressde l'Ader (République du Niger).' *Cahiers d'Études Africaines* 16, 237-296.
- Bourdieu, P.: 2002 (1972), *Esboço de uma teoria da prática, precedido de três estudos de etnologia Cabila*. Celta, Oeiras.
- Bowen, J. R.: 1993, *Muslims through discourse: religion and ritual in Gayo society*. Princeton University Press, Princeton.
- Brett, M.: 1995, 'The way of the nomad.' *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 58, 251-69.
- Brown, K.: 2001, *Les gents de Salé: tradition et changement dans une ville marocaine se 1830 à 1930*. Editions EDDIF, Casablanca.
- Caillié, R.: 1996 (1830), *Voyage à Tombouctou*. 2 vols. La Découverte, Paris.
- Caton, S. C.: 1987, 'Power, persuasion, and language: a critique of the segmentary model in the Middle East.' *International Journal of Middle Eastern Studies* 19, 77-102.

- Caton, S. C.: 1990, 'Anthropological theories of tribe and state formation in the Middle East: ideology and the semiotics of power', in P. S. Khoury & J. Kostiner, (orgs.), *Tribes and state formation in the Middle East*, University of California Press, Oxford, pp. 74-108.
- Chatty, D.: 1986, *From camel to truck*. Vantage Press, New York.
- Chatty, D., org. 2006, *Nomadic societies in the Middle East and North Africa*. Leiden: Brill.
- Chelhod, J.: 1965, 'Le mariage avec la cousine parallèle dans le système arabe.' *L'Homme* V, 113-173.
- Chelhod, J.: 1969, 'Ethnologie du monde arabe et islamologie.' *L'Homme* 9, 24-40.
- Chelhod, J.: 1981, 'De nouveau à propos du "matriarcat arabe".' *Arabica* XXVIII, 76-106.
- Claudot-Hawad, H.: 2001, *"Éperonner le monde". Nomadisme, cosmos et politique chez les Tuaregs*. Édisud, Aix-en-Provence.
- Clifford, J.: 1980, 'Fieldwork, reciprocity, and the making of ethnographic texts: the example of Maurice Leenhardt.' *MAN* 15, 518-532.
- Clifford, J.: 1988, *The predicament of culture: twentieth-century ethnography, literature and art*. Harvard University Press, Cambridge.
- Clifford, J.: 1997, *Routes: travel and translation in the late twentieth century*. Harvard University Press, Cambridge.
- Clifford, J. & Marcus, G., orgs.: 1986, *Writing culture - The poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Cohen, D. W.: 1989, 'The undefining of oral tradition.' *Ethnohistory* 36, 9-17.
- Cole, D. P.: 1984, 'Alliance and descent in the Middle East and the 'problem' of patrilineal parallel cousin marriage', in A. S. Ahmed & D. M. Hart, (orgs.), *Islam in tribal societies*, Routledge & Kegan Paul, Londres, pp. 169-186.
- Comaroff, J. & Comaroff, J.: 1992, *Ethnography and the historical imagination*. Westview, Boulder/Colorado, Oxford.
- Comaroff, J. & Comaroff, J., orgs.: 1993, *Modernity and its malcontents: ritual and power in postcolonial Africa*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Comaroff, J. & Comaroff, J.: 2003, 'Ethnography on an awkward scale: postcolonial anthropology and the violence of abstraction.' *Ethnography* 4, 147-179.
- Combs-Schilling, M. E.: 1985, 'Family and friend in a moroccan boom town: the segmentary debate reconsidered.' *American Ethnologist* 12, 659-675.
- Conte, É. 1991, 'Entrer dans le sang: perceptions arabes des origines', in P. Bonte, É. Conte, C. Hamès & A. W. O. Cheikh, (orgs.), *Al-Ansâb. La quête des origines: anthropologie historique de la société tribale arabe*, La Maison des sciences de l'homme, Paris, pp. 55-100.
- Conte, É. 2001, 'Filiations prophétiques. Réflexions sur las personne de Muhammad', in P. Bonte, É. Conte & P. Dresch, (orgs.), *Émirs et présidents*, CNRS Éditions, Paris, pp. 55-77.
- Cultru, P.: 1913, *Premier voyage du Sieur de la Courbe fait à la coste d'Afrique en 1685*. Larose, Paris.
- Cunnison, I.: 1957, 'History and Genealogies in a conquest state.' *American Anthropologist* 59, 20-31.

- Daveau, S.: 1972, 'Milieux naturels et civilisations agraires en Afrique occidentale.' *Cahiers d'Études Africaines* 12, 336-341.
- Dresch, P.: 1984, 'The position of Shaykhs among the northern tribes of Yemen.' *Man* 19, 31-49.
- Dresch, P.: 1986, 'The significance of the course events take in segmentary systems.' *American Ethnologist* 13, 309-324.
- Dresch, P.: 1988, 'Segmentation: its roots in Arabia and its flowering elsewhere.' *Cultural Anthropology* 3, 50-67.
- Dresch, P.: 1990, 'Imams and tribes: the writing and acting of history in Upper Yemen', in P. S. Khoury & J. Kostiner, (orgs.), *Tribes and state formation in the Middle East*, University of California Press, Oxford, pp. 252-287.
- Dumont, L.: 1997 (1971), *Groupes de filiation et alliance de mariage: introduction à deux théories d'anthropologie sociales*. Collection Tel Éditions Gallimard, Paris.
- Eickelman, D. F.: 1985, *Knowledge and power in Morocco*. Princeton University Press, Princeton.
- Eickelman, D. F.: 1998 (1981), *The Middle East and Central Asia: An Anthropological Approach (Third Edition)*. Prentice-Hall, New Jersey.
- Eickelman, D. F.: 2000, 'Islam and the Languages of Modernity.' *Daedalus* 129, Islam and the Languages of Modernity, Dale F. Eickelman, In *Daedalus* Volume 129, Issue 1/ Winter 2000.
- Eickelman, D. F. & Piscatori, A.: 1996, *Muslim Politics*. Princeton University Press.
- El-Zein, A. H.: 1977, 'Beyond ideology and theology: the search for the anthropology of Islam.' *Annual Review of Anthropology* 6.
- Evans-Pritchard, E. E.: 1954, *The Sanusi of Cyrenaica*. Clarendon Press, Oxford.
- Evans-Pritchard, E. E.: 1969 (1940), *The Nuer: a description of the modes of livelihood and political institutions of a nilotic people*. Oxford University Press, Oxford & New York.
- Ferguson, J.: 2006, *Global Shadows: Africa in the neoliberal world order*. Duke University Press, Durham.
- Fernea, R. A. & Malarkey, J. M.: 1975, 'Anthropology of the Middle East and North Africa: a critical assessment.' *Annual Review of Anthropology* 4, 183-206.
- Fortes, M.: 1953, 'The Structure of Unilineal Descent Groups.' *American Anthropologist* 55, 17-41.
- Fortes, M. & Evans-Pritchard, E., orgs.: 1940, *African political systems*. London: Oxford University Press.
- Geertz, C.: 1969, *Islam observed, religious development in Morocco and Indonesia*. The Chicago University Press, Chicago.
- Geertz, C.: 1984, 'Anti anti-relativism.' *American Anthropologist* 86, 263-278.
- Geertz, C.: 1990, 'History and Anthropology.' *New Literary History* 21, 321-335.
- Geertz, C.: 1993, *The interpretation of cultures*. Fontana Press, Londres.
- Geertz, C., Geertz, H. & Rosen, L.: 1979, *Meaning and order in Moroccan society: three essays in cultural analysis*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Geertz, H.: 1975, 'An anthropology of religion and magic, I.' *Journal of Interdisciplinary History* 6, 71-89.

- Gellner, E.: 1981, *Muslim society*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Gellner, E.: 1984, 'Doctor and Saint', in A. S. Ahmed and D. M. Hart, (orgs.), *Islam in tribal societies*, Londres, pp. 21-38.
- Gellner, E.: 1987, *The concept of kinship : and other essays on anthropological method and explanation*. Basil Blackwell, Oxford.
- Gellner, E.: 1990, 'Tribalism and the state in the Middle East', in P. S. Khoury & J. Kostiner, (orgs.), *Tribes and state formation in the Middle East*, University of California Press, Oxford, pp. 109-126.
- Gellner, E.: 1995, 'Segmentation: reality or myth?' *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 1, 821-832.
- Gellner, E. & Micaud, C., orgs.: 1973, *Arabs and Berbers. From tribe to nation in North Africa*. London: Duckworth.
- Goldschmidt, W.: 1979, 'A general model for pastoral social systems', in, *Pastoral Production and Society*, Fondation de la Maison des Sciences de l'Homme/Cambridge University Press, pp. 15-28.
- Goody, J., org. 1981 (1968), *Literacy in traditional societies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gupta, A. & Ferguson, J.: 1992, 'Beyond 'culture': space, identity and the politics of difference.' *Cultural Anthropology* 7, 6-23.
- Gupta, A. & Ferguson, J., orgs.: 1997, *Anthropological locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley: University of California Press.
- Gupta, A. & Ferguson, J., orgs.: 1997, *Culture, power, place: explorations in critical anthropology*. Durham: Duke University Press.
- Hage, P.: 1997, 'Unthinkable categories and the fundamental laws of kinship.' *American Ethnologist* 24, 652-667.
- Hale, H. E.: 2004, 'Explaining ethnicity.' *Comparative Political Studies* 37, 458-485.
- Hamès, C.: 1987, 'La filiation généalogique (nasab) dans la société d'Ibn Khaldun.' *L'Homme* 27, 99-118.
- Hamilton, C. A.: 1987, 'Ideology and Oral Traditions: Listening to the Voices 'From Below'.' *History in Africa* 14, 67-86.
- Hammoudi, A.: 1974, 'Segmentarité, stractification sociale, pouvoir politique et sainteté.' *Hesperis Tamuda* XV, 156-160.
- Hammoudi, A.: 2007, 'Phénoménologie et ethnographie: à propos de l'*habitus* chez Pierre Bourdieu.' *L'Homme* 184, 47-84.
- Hannerz, U.: 1993, *Cultural complexity: studies in the social organization of meaning*. Columbia University Press, New York.
- Hannerz, U.: 2003, 'Being there...and there...and there! Reflections on multi-site ethnography.' *Ethnography* 4, 201-216.
- Hart, D.: 1989, 'Rejoinder to Henry Munson Jr. "On the irrelevance of the segmentary lineage model in the moroccan Rif.' *American Anthropologist* 91, 765-769.
- Hart, D.: 1994, 'Faulty models of North African and Middle Eastern tribal structures.' *Révue du Monde Musulmane et de la Méditerranée* 68-69, 765-769.
- Henige, D. P.: 1982, 'Truths yet unborn? Oral tradition as a casualty of culture contact.' *The Journal of African History* 23, 395-412.

- Hobsbawm, E. & Ranger, T., orgs.: 1983, *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Holy, L.: 1989, *Kinship, honour and solidarity. Cousin marriage in the Middle East*. Manchester University Press, Manchester.
- Irvine, J. T.: 1978, 'When Is Genealogy History? Wolof Genealogies in Comparative Perspective.' *American Ethnologist* 5, 651-674.
- Jarvie, I. C.: 1983, 'The problem of ethnographic real.' *Current Anthropology* 24, 313-325.
- Mauss, M.: 1988 (1950), *Ensaio sobre a dádiva*. Edições 70, Lisboa.
- Munson Jr., H.: 1984, *The house of Si Abd Allah - The oral history of a moroccan family*. Yale University Press, New Haven.
- Munson Jr., H.: 1989, 'On the irrelevance of the segmentary lineage model in the moroccan Rif.' *American Anthropologist* 91, 386-397.
- Munson Jr., H.: 1993, 'Rethinking Gellner's segmentary analysis of Morocco's Ait 'Atta.' *Man* 28, 267-280.
- Kapila, K.: 2008, 'The measure of a tribe: the cultural politics of constitutional reclassification in North India.' *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 14, 117-134.
- Keyser, J. M. B.: 1974, 'The Middle eastern case: is there a marriage rule?' *Ethnology* XIII, 597-618.
- Khaldûn, I.: 1967 (1989), *The Muqaddimah. An introduction to history*. Princeton University Press, Princeton.
- Khaldûn, I.: 1995, *Peuples et nations du monde*. Trad. A. Cheddadi. Les classiques, 2 vols. Sindbad, Arles.
- Khazanov, A. M.: 1994, *Nomads and the outside world*. University of Wisconsin Press, Madison.
- Khoury, P. S. & Kostiner, J., orgs.: 1990, *Tribes and state formation in the Middle East*. Oxford: University of California Press.
- Khuri, F.: 1970, 'Parallel cousin marriage reconsidered: a Middle Eastern practice that nullifies de effects of marriage on the intensity of family relations.' *Man* 5, 597-618.
- Kohl, P. L.: 1998, 'Nationalism and archeology: on the constructions of nations and the reconstructions of the remote past.' *Annual Review of Anthropology* 27, 223-46.
- Kraus, W.: 1998, 'Contested identities: tribal structures in the moroccan High Atlas.' *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4, 1-22.
- Kressel, G. M.: 1977, 'Bride-price reconsidered.' *Current Anthropology* 19, 441-458.
- Kressel, G. M.: 1986, 'Prescriptive patrilineal parallel cousin marriage: the perspective of the bride's father and brothers.' *Ethnology* XXV, 163-180.
- Kuper, A.: 1982, 'Lineage theory: a critical retrospect.' *Annual Review of Anthropology* 11, 71-95.
- Kuper, A.: 2003, 'The return of the native.' *Current Anthropology* 44, 389-395.
- Lancaster, W.: 1981, *The Rwala bedouin today*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Labat, J. B.: 2005 (1728), *Nouvelle relation de l'Afrique Occidentale*. 5 vols.

Adamant Media Corporation.

- Leach, E.: 1970, *Political Systems of highland Burma*. Athlone Press, London.
- Lefébure, C.: 1979, 'Accès aux ressources collectives et structure sociale: l'estivage chez les Ayt Atta (Maroc)', in, *Pastoral Production and Society*, Maison des Sciences de l'Homme & Cambridge University Press, pp. 115-126.
- Lévi-Strauss, C.: 1965, 'The future of kinship studies.' *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Northern Ireland*, 13-22.
- Lévi-Strauss, C.: 2008, *Œuvres*. Gallimard, Paris.
- Lévi-Strauss, C., Augé, M. & Godelier, M.: 1975, 'Anthropologie, histoire, idéologie.' *L'Homme* 15, 177-188.
- Lewis, B.: 1993 (1990), *Race et esclavage au Proche-Orient*. Bibliothèque des Histoires Éditions Gallimard, Paris.
- Lewis, B.: 2001 (1988), *A linguagem política do Islão*. Colibri, Lisboa.
- Lewis, I. M.: 1981 (1968). 'Literacy in a nomadic society: the somali case', in J. Goody, (org.), *Literacy in traditional societies*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 266-276.
- Lewis, I. M.: 1984. 'Sufism in somaliland: a study in tribal islam', in A. S. Ahmed & D. M. Hart, (orgs.), *Islam in tribal societies*, Routledge & Kegan Paul, Londres, pp. 127-168.
- Lindholm, C.: 1986, 'Kinship structure and political authority: the Middle East and Central Asia.' *Comparative Studies in Society and History* 28, 334-355.
- Lindisfarne, N.: 2002, 'Starting from below: fieldwork, gender and imperialism now.' *Critique of Anthropology* 22, 403-423.
- Lindner, R. P.: 1982, 'What was a nomadic tribe?' *Comparative Studies in Society and History* 24, 689-711.
- Liotard, J.-F.: 1979, *La condition postmoderne*. Les Éditions de Minuit, Paris.
- Mafeje, A.: 1971, 'The Ideology of 'Tribalism''. *The Journal of Modern African Studies* 9, 253-261.
- Marcus, G. E. and Cushman, D.: 1982, 'Ethnographies as texts.' *Annual Review of Anthropology* 11, 25-69.
- Meillassoux, C.: 1998, *Anthropologie de l'esclavage: le ventre de fer et d'argent*. Quadrige Presses Universitaires de France, Paris.
- Moerman, M.: 1965, 'Ethnic identification in a complex civilization: who are the Lue?' *American Anthropologist* 67, 1215-1230.
- Monteil, V.: 1948, *Notes sur les Tekna*. Éditions Larose, Paris.
- Monteil, V.: 1963, 'Lat Dior, Damel du Kayor, et l'islamisation des Wolofs.' *Archives de Sciences Sociales des Religions* 16, 77-104.
- Monteil, V., org.: 1966, *Esquisses sénégalais*. 11-69. Dakar
- Murphy, R. F. and Kasdan, L.: 1959, 'The structure of parallel cousin marriage.' *American Anthropologist* 61, 17-29.
- Murphy, R. F. & Kasdan, L.: 1967, 'Agnation and endogamy: some further considerations.' *Southwestern Journal of Anthropology* 21, 1-14.
- Naroll, R.: 1964, 'On ethnic unit classification.' *Current Anthropology* 5, 283-312.
- Newbury, C. W.: 1960, 'The Formation of the Government General of French West

- Africa.' *The Journal of African History* 1, 111-128.
- Équipe écologie et anthropologie des sociétés pastorales: 1979, *Pastoral production and society*. Fondation de la Maison des Sciences de l'Homme/Cambridge University Press, Paris/Cambridge.
- Patai, R.: 1965, 'The structure of endogamous unilineal descent groups.' *Southwestern Journal of Anthropology* 21, 325-350.
- Peletz, M. G.: 1995, 'Kinship Studies in Late Twentieth-Century Anthropology.' *Annual Review of Anthropology* 24, 343-372.
- Pels, P.: 1997, 'The anthropology of colonialism: culture, history, and the emergence of western governmentality.' *Annual Review of Anthropology* 26, 163-183.
- Peristiany, J. G.: 1988 (1965), *Honra e vergonha, valores das sociedades mediterrânicas*. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa.
- Peters, E.: 1960, 'The proliferation of segments in the lineage of the Bedouin of Cyrenaica.' *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 90, 29-53.
- Peters, E.: 1967, 'Some structural aspects of the feud among the camel-herding bedouin of Cyrenaica.' *Africa: Journal of the International African Institute* 37, 261-282.
- Poutignat, P. & Streiff-Fenart, J.: 1999 (1995), *Théories de l'ethnicité*. 2^a ed. Presses Universitaires de France, Paris.
- Prakash, G.: 1995, 'Orientalism now.' *History and Theory* 34, 199-212.
- Rabinow, P.: 1975, *Symbolic domination: cultural form and historical change in Morocco*. University of Chicago Press, Chicago.
- Rabinow, P.: 1977, *Reflections on fieldwork in Morocco*. University of California Press, Berkeley.
- Rivers, W. H. R.: 1900, 'A genealogical method of collecting social and vital statistics.' *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 30, 74-82.
- Rosaldo, R.: 1980, *Ilongot headhunting (1883-1974): a study in society and history*. Stanford University Press, Stanford.
- Roth, P. A.: 1989, 'Ethnography without tears.' *Current Anthropology* 30, 555-569.
- Rouch, J.: 1989, *La religion et la magie Songhai*. 2 ed. Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles.
- Sahlins, M.: 1965, 'On the Ideology and Composition of Descent Groups.' *Man* 65, 104-107.
- Sahlins, M.: 1968, *Tribesmen*. Foundations of Modern Anthropology. Prentice-Hall, New Jersey.
- Sahlins, M.: 1983, 'Other times, other customs: the Anthropology of History.' *American Anthropologist* 85, 517-544.
- Sahlins, M.: 1985, *Islands of history*. University of Chicago Press, Chicago.
- Sahlins, M.: 1993, 'Goodbye to *Tristes Tropes*: Ethnography in the context of modern world history.' *The Journal of Modern History* 65, 1-25.
- Sahlins, M.: 2004 (1981), *Historical metaphors and mythical realities: structure in the early history of the Sandwich islands kingdom*. Association for Social

- Anthropology in Oceania Special Publications, 1 The University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Said, E.: 1978, *Orientalism*. Vintage Books, New York.
- Said, E.: 1993, *Culture & imperialism*. Chatto & Windus, London.
- Salvatore, A.: 1999 (1997), *Islam and the political discourse of modernity*. Ithaca Press.
- Salzman, P. C.: 1967, 'Political Organization among Nomadic Peoples.' *Proceedings of the American Philosophical Society* 111, 115-131.
- Salzman, P. C.: 1978, 'Ideology and change in MiddleEastern tribal societies.' *Man* 13, 618-637.
- Salzman, P. C.: 1980, 'Is nomadism a usefull concept?' *Nomadic Peoples* 6, 1-7.
- Salzman, P. C.: 2004, *Pastoralists: equality, hierarchy, and the state*. Westview Press, Boulder/Colorado.
- Scheffler, H. W.: 1966, 'Ancestor worship in Anthropology: or, observations on descent and descent groups.' *Current Anthropology* 7, 541-551.
- Schneider, D. M.: 2007 (1984), *A critique of the study of kinship*. The University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Shryock, A.: 1997, *Nationalism and the genealogical imagination: oral history and textual authority in tribal Jordan*. University of California Press, Berkeley.
- Silva, M. C. d.: 1996, *Redes e enredos na rua de Mul Habib. Tácticas e enunciados da contemporaneidade entre as mulheres da medina de Salé*. Tese de Doutorado em Antropologia, FCSH-UNL.
- Smith, A. D.: 1988 (1986), *The Ethnic origins of nations*. Blackwell, Oxford.
- Smith, W. R.: 2001 (1885), *Kinship and marriage in early Arabia*. University Press of the Pacific, Honolulu.
- Southall, A.: 1976, 'The ilusion of Nath agnation.' *Ethnology* 24, 1-20.
- Stoller, P.: 1994, 'Ethnographies as texts/Ethnographers as griots.' *American Ethnologist* 21, 353-366.
- Stoller, P. & Olkes, C.: 1989 (1987), *In sorcery's shadow: a memoire of apprenticeship among the Songhay of Niger*. The University of Chicago Press, Chicago/London.
- Tamari, T.: 1991, 'The development of caste systems in West Africa.' *Journal of African History* 32, 221-250.
- Tapper, R.: 1979. 'The organization of nomadic communities in pastoral societies in the Middle East', in, *Production pastoral et société*, Maison des Sciences de l'Homme, Paris, pp. 43-65.
- Tapper, R., org. 1983, *The conflict of tribe and state in Iran and Afghanistan*. Croom-Helm, London.
- Tapper, R.: 1984. 'Holier than thou: islam in three tribal societies', in A. S. Ahmed & D. M. Hart, (orgs.), *Islam in tribal societies*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 244-265.
- Tapper, R.: 1986, 'Raiding, Reaction and Rivalry: The Shahsevan Tribes in the Constitutional Period.' *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 49, 508-531.
- Tapper, R.: 1990. 'Anthropologists, historians, and tribespeople on tribe and state

- formation in the Middle East', in P. S. Khoury & J. Kostiner, (orgs.), *Tribes and state formation in the Middle East*, University of California Press, Oxford, pp. 48-73.
- Tapper, R.: 2008, 'Who are the Kuchi? Nomad self-identities in Afghanistan.' *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 97-116.
- Varisco, D. M.: 2005, *Islam obscured: the rhetoric of anthropological representation*. Palgrave Macmillan, Nova Iorque.
- Varisco, D. M.: 2007, *Reading orientalism: Said and the unsaid*. University of Washington Press, Seattle.
- Verdon, M.: 1980, 'Descent: an operational view.' *Man* 15, 129-150.
- Waldman, M. R.: 1968, 'The development of the concept of kufr in the Qur'an.' *Journal of the American Oriental Society* 88, 442-455.
- Wehr, H. 1980 (1961). *A dictionary of modern written arabic*. Librairie du Liban, Beirute.
- Wolf, E. R.: 1994, 'Perilous ideas: race, culture, people.' *Current Anthropology* 35, 1-12.
- Wolf, E. R.: 1997, *Europe and the people without history*. University of California Press, Oxford.

Índice remissivo

- 'aṣabiīa, 105, 106, 107, 255
 'Aguiga meen Barmi, 242, 244
 'aqiqa, 245
 Agadir Duma, 144, 148
 al-Yadālī, 164
 Ahl Barikallah, 114, 146, 147, 189, 190
 Ahl Bouhoubeini, 59, 110, 114, 115, 127, 128, 129, 130, 132, 133, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 142, 143, 144, 146, 148, 151, 152, 154, 163, 171, 286
 aldeias, 130
 Nouakchott, 131
 percursos tradicionais, 144
 Alarves, 44, 54, 55, 58
 Alberto Bargados, 20, 45, 50, 67, 97, 130, 229
 berberidade, 228
 Imraguen, 118
 poços, 67
 Alforma, 38
 Alformas
 do castelo de Arguim, 39
 Al-Kouri Ould Sidi al-Vālli, 165, 251, 254, 255, 259, 263, 268, 277
 Almorávidas, 136
 Al-Yadālī, 69, 70, 239
 Hemeila, 251
 Anterote, 60, 61, 158
 Arguim, 32, 37, 38, 40, 41, 42-4, 52, 55, 57-62, 65, 68, 69, 73, 83, 98, 132, 137, 139, 140, 142-3, 144-45, 151-53, 157-8, 167, 170, 246, 300
 Mohamedin Ould Bouhoubeiny, 153
 poço, 145
 Azenegues, 44, 53, 55, 58, 61, 73
 Cadamosto, 155
 bafur, 146, 205, 206, 207, 209, 210, 211, 214, 216, 217, 219, 220, 242, 244, 246, 248, 249, 252, 283
 Bernard Lewis
 "conquérants arabes", 68
 C.C Stewart, 176
 Cadamosto, 53, 54, 55, 58, 60, 154, 155
 Canários
 prisioneiros no Sahara, 38
 Castelhanos
 que atacam o litoral (séc. XVI), 40
 Constant Hamès, 67, 69, 177, 196, 201
 'aṣabiīa, 106
 poços, 67
 Cristóvão Valle de Rosales, 39
 comandante e feitor de Arguim, 33
 Elemin Ould Najib, 235
 descendência, 236
 Emir (*amīr*), 79
 Emyrs Peters, 91, 182
 Ernest Gellner, 131, 182
 Espanhóis
 bafur, 169
 fakhd, 187, 189
 Florinda Azinhaga
 Arguim, 43
 Fredrik Barth, 191, 260
 chefia tribal Basseri, 183
 Gadul Ibn Mussa, 105, 107
 Ghislaine Lydon
 compra de papel, 164
 Goma-arábica, 174
 H. T. Norris, 46
 Almorávidas, 135
 Nīerzig, 46
 Oulād Rizg, 65
 Halpular'en, 10
 Hemeila, 234, **251, 268, 284**
 casamento com Mohamedin Ould Baba Ahmad, 275
Hurma, 287
 imposto, 38
 Ibn Khaldun, 183, 227
 Idagmaham, 79
 Idaīxilli, 57, 91, 133, 213
 Idawalhajj
 d'Armankour, 174
 Ikoumleilin, 100, 141, 221
 Imraguen
 Taghrijant, 113
 In Titam, 65
 batalha, 49, 97, 111
 In Titām
 batalha, 112, 140
 inglês/es, 172
 J.F. Lyotard
 narrativas tribais, 185
 James Searing, 156
 Idawalhajj, 171
 James Webb, 141, 157, 163, 239, 255
 Jean Boulègue, 247
 John Hunwick
 Udaya e comércio de Arguim, 52
 Judeus, 144, 169, 170, 171, 209, **214, 243**
 no Adrar, 169
 Kanawal
 Tayzigga, 207
 Keur Macéne, 75
khalfa al-kahla, 85
khorrss
 brinco, 225

- kubl (umkubal)
 Bāba Ahmad, 204
 Kunta, **153, 157, 169, 228**
 Leriche, **111**
 Lodea
 provincia, 54
 Ludea, 45, 49
 Ma‘qil, 70
 Magalhães Godinho, 43
 Oquadane, **167**
 Maham Ould Elemin, 178, 179, 233, 237, 238,
 240, 242, 249, 252, 257, 260, 268, 270, 271,
 276, 279
 Maham Ould Elemin Ould Najib, 236
 Marrocos
 viagem de Elemin, 235
 Marshall Sahlins, 131, 132, 183, 272, 278
 Medlish, 133, 136
 Mgāvra, 75
mint al-‘amm, 277
 Mokhtar Ould Elemin, 253
 Mukhtār Ould Hamidun, 46, 48, 67, 84, 97, 111,
 144, 157, 194, 268
 Hassān, 50
 N’Diago, 113
 Najib Ould Chamss al-Din, 157, 161, 233
 Gibraltar, 159
 Nīerzig, 44, 46, 47, 48, 59, 72, 73, 74, 82, 84, 85,
 86, 87, 88, 89, 91, 93, 94, 97, 98, 99, 100, 101,
 109-12, 119, 122, 123, 124, 134, 137
 cemitério, 58
 Nouamghar, 59, 76, 84, 109, 113, 115, 116, 117,
 118, 119, 149
 Nīerzig, 60
 Oulād ‘Abd al-Ouahad, 116
 Oquadane, 170, 174
 Atjǧagha Aubak, 162
 Oulād ‘Abd al-Ouahad, 113, 114, 116, 117, 118,
 119
 Oulād al-Vāghi, 223, 227
 Oulād Baba Ahmad, 181, 182, 185, 186, 187, 188,
 190, 192, 199, 233, 242, 257, 258, 286, 289
 divisa tribal, 188
 genealogia, 189
 Oulād Bāba Ahmad, 177, 183, 184, 193, 195, 199,
 200, 202
 Oulād Boukhorss, 2, 206, 221, 222, 223, 224, 225,
 226, 227, 228, 229, 231
 mito fundacional, 223
 Oulād Deimān, 170, 177, 183, 190, 195, 200, 211,
 221, 233, 240, 242, 249, 251, 255, 257, 259,
 289
 Oulād Ibni, 209
 Oulād Khalifa, 81, 87, 101, 105, 106, 107
 segundo Hamidun, 69
 Oulād Rizg, 45, 62, 64, 65, 66, 67, 70, 72, 73, 81,
 86, 87, 97, 100, 101, 102, 105, 107, 114, 117,
 133, 134, 136, 137, 149, 152, 153, 154
 Bir al-Gareb, 148
 Paul Dubié, 79, 80, 113, 195
 Paul Marty, 45, 141, 175
 comércio da goma-arábica (séc. XVII), 163
 comércio da goma-arábica (séc. XVIII), 173
 origem Berbere dos Tahdgha, 134
 Oulād al-Vāghi, 223
 Oulād Baba Ahmad, 190
 Taghrijant, **76**
 Xerife Bubazul, 122
Península Ibérica, 159
 Pierre Bourdieu, 91, 186, 193, 238, 280
 Portendik, **141**
 Portugal
 viagem de Elemin, 162
 Portugueses
 no Adrar, 169
 Raymond Mauny, 9
 bafur, 243
 comércio de cortumes, 69
 Raymond Taylor, 63, 176, 196, 245
 Reakna, 136, 141
 René Caillié, 64, 164, 175
 Rizg, 87, 88, 98
 Rodrigo Reinél, 167, 170, 195
 Sophie Caratini, 236
 Taghrijant, **97**
 chefe de tribo, 181
 chefia, 78
 Taīzigga, 57, 171, 206, 207, 208, 209, 210, 211,
 212, 215, 219, 220
 Idaīxilli, 210
 matriarca fundacional, 217
 matriarca Ziga, 57
 tazekka, 212
talmidi/talibé, 104
 Tandgha, 79, 114, 115, 127, 128, 129, 130, 134,
 135, 136, 139, 140, 141, 144, 147, 148, 154,
 162, 164
 Ahmad Bazaid, **203**
 Teixeira da Mota
 Arguim, 41
 Autores, 42, 43
 Théodore Monod, 69
 comércio da goma-arábica, 57
 Ziguís, 56
 Thomas Whitcomb, 106, 168
 Idaualhājj, migração, 157
 manipulação genealógica, 228
 Nīerzig, 60
 tribos pré-árabes do ocidente sahariano, 46
 Tidban
 cemitério, 225
 Tigumatin, 157, 158, 161, 165, 170, 239
 Tindalhah

cemitério, 281
Tindallah
Dayllan, 46
Uadam
feitoria, **167**
Valentim Fernandes, 44, 54, 55, 56, 58, 59, 60,
61, 158, 246
provincias saharianas, 54
Xarbubba, 49, 104, 105, 106, 193, 200, 202, 251,
263, 264, 266, 278
Ziguís, 56
Zira, 83
Taghrijant, 75

